Cont by [illegible]

فلسفہ اسلام

Cat by [illegible]

سلسلۂ نصابِ علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان (۳۵۹)

فلسفۂ اسلام

اشاعت اول سنہ ۱۹۲۲ء

مصنفہٗ

ڈی، اولیری

ڈی۔ڈی (لکچرار ارامی وسریانی برسٹل یونیورسٹی)

مترجمہٗ

مولوی احسان احمد صاحب

بی۔اے (علیگ)

رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۵ھ م سنہ ۱۳۵۵ف م سنہ ۱۹۴۶ء

مطبوعہ

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

Cont by [illegible]

فہرست مضامین

فلسفۂ اسلام

اولیری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفۂ اسلام

باب (۱)

یونانیت کی ترجمانی سریانی زبان میں

صفحاتِ ذیل کا موضوعِ بحث اس ثقافتی انتقال کی تاریخ ہے، جس سے یونانی فلسفہ و حکمت یونانی ماحول سے سریانی بولنے والی قوم تک پہنچے، اور وہاں سے عالمِ اسلام کے عربی بولنے والوں تک، اور اس طرح سے آخرکار مغربی یورپ کے لاطینی اہلِ مدرسہ تک منتقل ہوئے۔ یہ امر کہ اس قسم کا انتقال فی الحقیقت وقوع پذیر ہوا ہے، قرونِ وسطیٰ کی تاریخ کے مبتدی تک کو معلوم ہے لیکن یہ انتقال کس طرح سے ہوا، اور کون کون سے اثرات اس کے محرک ہوئے اور راہ میں اس میں کیا کیا تبدیلیاں ہوئیں، اس سے لوگ چنداں واقف نہیں ہیں۔ اس کی تفصیلات مختلف قسم کی کتابوں

میں منتشر ہیں، اور انگریزی پڑھنے والے کے لیے یہ آسانی سے ہم دست نہیں ہو سکتیں۔ اکثر
مورخ اس کے دور کا صرف سرسری تذکرہ کر دیتے ہیں، اور ان کے یہاں بعض
اوقات عجیب و غریب تاریخی غلطیاں ملتی ہیں، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن مآخذ
سے انھوں نے کام لیا ہے، وہ قرون وسطیٰ کے مصنفین ہی ہیں، جنھیں مسلمانوں
میں علمی زندگی کے نشو و نما کی نسبت بہت ہی ناقص معلومات تھیں۔ قرون وسطیٰ کے
دستور کے مطابق بعض اوقات ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ عربی مصنفین کا ذکر عربوں کے
عنوان سے کیا جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے، کہ اہم فلاسفہ میں سے صرف
ایک فلسفی ایسا ہے، جو نسلاً عرب ہے، اور اس کے کام کے متعلق بھی نسبتہً بہت
کم باتیں معلوم ہیں۔ یہ مصنف عربی بولنے والی جماعت سے تو تعلق رکھتے تھے، ۲
مگر فی الحقیقت ان میں عرب بہت ہی کم تھے۔

بعد کے زمانے میں جب یونانی تقلید کا زور ہوا تو یونانی ثقافت گردوپیش
کی مشرقی اقوام میں پھیل گئی، جو سریانی، قبطی، آرامی، یا فارسی بولتی تھیں
اور ان خارجی ماحولوں کے اندر اس کا نسبتہً محدود نشو و نما ہوا، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ
اس نے ایک طرح کا صوبائی لہجہ اختیار کر لیا۔ یہاں نسل کا کوئی سوال نہیں ہے۔
ثقافت آبائی میراث کے جزو کی حیثیت سے متوارث ہو کر باپ سے بیٹے کی
طرف منتقل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ میل جول نقل و تقلید تعلیم و تربیت اور اس قسم کی دوسری
چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اور معاشری گروہوں اور افراد دونوں کے
مابین اس قسم کے اتصال میں مشترک زبان کے استعمال سے بہت مدد ملتی ہے،
اور اختلاف زبان اس کے لیے بہت بڑی رکاوٹ ہوتا ہے۔ جیسے ہی یونانی تمدن
یونانی بولنے والی دنیا کے باہر مقامی زبانیں بولنے والی اقوام میں پھیلا، اس
میں تغیرات ہونے لگے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوئی، کہ یہ مقامی زبانیں بولنے والی
جماعتیں یونانی دنیا سے قریبی ربط باقی رکھنا نہ چاہتی تھیں کیونکہ الٰہیاتی مسائل
کی بنا پر سخت قسم کے اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ اور ان لوگوں کی طرف
سے سخت عناد پیدا ہو گیا تھا، جنھیں بازنطینی سلطنت کے رسمی کلیسائی گروہ
کے مقابلے میں بدعتی کہا جاتا تھا۔

اس باب میں ہمیں تین باتوں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ یونانی افکار
اس وقت جبکہ یہ اختلافات واقع ہوئے، ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکے تھے۔
دوسرے یہ کہ ان اختلافات کا کیا سبب تھا، اور یہ کس جانب مائل تھے
تیسرے یہ کہ یونانی تمدن اپنے مشرقی ماحول میں نشوونما کی کونسی خاص راہ ۳
اختیار کرتا ہے۔

ہم پہلے اس سوال کو لیتے ہیں کہ یونانی تمدن ترقی کی کس منزل تک پہنچ چکا تھا، اور اس کا امتحان ہم اس علمی زندگی سے کر سکتے ہیں، جس کا اظہار اس زمانے کی حکمت و فلسفے سے ہوتا ہے، جب مشرقی شاخ سے افتراق کی قطعی علامات کا اظہار ہوتا ہے۔ انگریزی تعلیم جس پر زیادہ تر ان اصول کا غلبہ ہے جو نشاۃ جدیدہ سے حاصل ہوئے ہیں، فلسفے پر کچھ اس طرح سے بحث کرتی ہے کہ گویا یہ ارسطو پر ختم ہوجاتا ہے، اور ایک طویل وقفے کے بعد (جس میں قدما کے بعض نالائق و ناخلف ورثا گزرے ہیں، جو بمشکل اس لائق ہیں کہ ان پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے) ڈیکارٹ سے پھر شروع ہوجاتا ہے، مگر تاریخ کا اصول موضوعہ یہ ہے، کہ ہر قسم کی زندگی مسلسل ہوتی ہے، خواہ وہ معاشری جماعت کی زندگی ہو، یا جسم کی طبیعی زندگی، اور یہ بات اس اساسی قانون کے خلاف پڑتی ہے۔ زندگی اسباب و نتائج کا دائمی سلسلہ ہے پس ہر حادثے کی توجیہ کسی ایسی علت سے ہونی چاہیے جو اس سے پہلے گزرا ہے، اور یہ اس نتیجے کی روشنی ہی میں پوری طرح سے سمجھ میں آسکتا ہے، جو اس کے بعد ہوتا ہے جس دور کو ہم قرون وسطیٰ کہتے ہیں، وہ خود ہمارے زمانے کی ثقافتی حالت کے ارتقا میں اہم مرتبہ رکھتا ہے، اور اس منتقل شدہ ثقافت کا بہت کچھ مرہون ہے، جو قدیم یونانی تمدن سے سریانی عربی اور عبرانی واسطوں سے ہوکر پہنچی ہے۔ لیکن یہ ثقافت عصر قدیم سے ایک زندہ شے اور غیر منقطع اور مسلسل نشوونما کی صورت میں آتی ہے۔ جب قدیم زمانے کے بڑے مذاہب کا فلسفہ ان بعد کے دوروں سے گزرتا ہے، تو اس میں بہت سے تغیرات ہوجاتے ہیں۔
لیکن خود یہ تغیرات بھی زندگی کا ایک ثبوت ہیں مذہب کی طرح سے فلسفہ بھی ۴

جس حد تک، کہ حقیقی زندگی رکھتا ہے، اس کے اندر تغیر و تبدل ہونا اور متغیر حالات اور نئی ضروریات کے خود مطابق بنانا ضروری ہے۔ یہ اپنے ماضی کے مطابق اور خالص صرف اس حالات میں رہ سکتا ہے، اگر اس کی زندگی مصنوعی اور غیر حقیقی ہو اور یہ بحیثیت مجموعی کل جماعت کی زندگی سے بہت دور ایک مدرسی فضا میں رہے۔ بلا شبہ ایسی غیر فطری فضا میں کسی مذہب یا فلسفے کے لیے پاک اور خالص رہنا ممکن ہے۔ لیکن یہ کوئی معیاری زندگی نہ ہوگی۔ حقیقی زندگی میں بعض ایسے عناصر کا داخل ہو جانا لازمی ہے، جو قابل قدر نہ ہوں گے اور بعض ایسے عناصر بھی شامل ہو جائیں گے جن کو صحیح معنی میں گندا یا ناپاک کہا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ امر ضروری ہے، کہ کوئی مذہب یا فلسفہ اگر زندہ ہے، اور اپنے ضروری وظائف کو در حقیقت پورا کر رہا ہے، تو اسے بہت سے تغیرات میں سے ہو کر گزرنا ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات ثقافت کی اور تمام اشکال کے متعلق بھی صحیح ہے۔ یہ بات صحیح ہو سکتی ہے، کہ ایک ملک تاریخ کے بغیر خوش رہے، لیکن یہ خوشی نباتاتی زندگی کی خاموش خوشی ہوگی، نہ کہ وجود عقلی کے بلند تر وظائف سے بہرہ وری۔

فلسفۂ یونان کے جب عربوں کی طرف منتقل ہونے پر غور کرتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں، کہ یہ اب بھی ایک زندہ قوت ہے۔ یہ اپنے آپ کو متغیرہ حالات کے مطابق بنا لیتا ہے۔ لیکن اس کی زندگی کے تسلسل میں کوئی خلل یا رخنہ نہیں پیدا ہوتا۔ اس وقت یہ اس زمانے کی طرح سے صرف ایسا مدرسی مضمون نہ تھا جس کو محققین کی صرف ایک جماعت حاصل کرتی ہو، بلکہ ایک زندہ اثر تھا جو لوگوں کے تصورات کی اس کائنات کے متعلق جس میں وہ رہتے تھے، رہبری کرتا تھا اور کل الٰہیات قانون اور معاشری تصورات پر اس کا غلبہ تھا بہت سی صدیوں تک یہ اس فضا پر چھایا رہا، جس میں مغربی ایشیا کی تعلیم ہوتی تھی اور جس میں مغربی ایشیا والے اپنی زندگی بسر کرتے تھے۔ لوگوں نے مذہب عیسوی اختیار کر لیا، اور کچھ عرصے کے لیے نئی مذہبی دلچسپی سے ان کے دل لبریز ہو گئے۔ ۵
لیکن بعد کو فلسفے کے لیے، اپنی قوت کا از سر نو اظہار کرنا ناگزیر تھا، اور اس وقت

عیسائی تعلیم کو اس کے مطابق از سر نو ڈھالنا پڑا۔ ان لوگوں کی اولاد مسلمان ہو گئی اور پھر کچھ عرصے کے بعد مذہب کو مروجہ فلسفے کی مطابقت کرنی پڑی۔ اس زمانے میں کوئی ایسا غالب فلسفی نظام رائج نہیں ہے، حکمی واقعات اور نظریات کی ایک خاص مقدار جدید یورپ کی زندگی کا علمی پس منظر ہے اور روایتی مذہب کے حامیوں کے لیے اپنی تعلیم کو ان اصول کے مطابق کرنا پڑتا ہے، جو ان واقعات اور نظریات میں مضمر ہیں۔

لیکن اہم بات یہ ہے، کہ اس زمانے کے عیسائی معلمین نے مروجہ فلسفے سے واقفیت حاصل کرنی شروع کر دی تھی اور اسی طرح سے بعد کو جب مسلمانوں نے فلسفے سے تعلق پیدا کرنا شروع کیا تو ان کا سابقہ اس فلسفے سے تھا، جسے انھوں نے اپنے زمانے میں درحقیقت زندہ پایا، یعنی وہ اس معنی میں فلاطونی یا ارسطاطالیسی نہیں بنے جس معنی میں ہم ان اصطلاحات کو سمجھتے ہیں۔ مروجہ فلسفہ قدیم تر معیارات سے اس لیے نہیں بدلا تھا کہ اس زمانے کی مائل بہ تنزل قومیں فلاطون اور ارسطو کے خالص نظریات کو سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھتی تھیں، بلکہ انھوں نے فلسفے کو کائنات اور انسان کی اس کے اندر حیثیت کی توجیہ کے لحاظ سے اس قدر سنجیدگی اور خلوص کے ساتھ اختیار کیا، کہ ان کا اپنے خیالات کو اس روشنی کے مطابق بنانا ضروری تھا، جسے وہ بعد کی معلومات خیال کرتے تھے، اور تجربۂ انسانی کے دور کی مطابقت کرنے کی بنا پر ان کے خیالات بدل چکے تھے۔

فلاطون کے بعد سے فلسفے کو زیادہ تر ایسے نظریوں سے بحث رہی تھی، جن کا کم و بیش معاشرے کی ساخت سے براہ راست تعلق تھا۔ یہ دیکھا جاتا تھا کہ انسان کی زندگی فرائض اور عام عافیت کا بہت بڑا حصہ اس جماعت سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے، جس میں وہ رہتا ہے۔ لیکن ارسطو کے زمانے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد سے معاشری نظام کے عام حالات میں بہت بڑا تغیر رونما ہو گیا تھا۔ قدیم زمانے کی خود مختار شہری ریاستوں کی جگہ بڑی بڑی سلطنتوں نے لے لی تھی، جن کے انتظامات

نہایت ہی منظم تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ معاشرتی زندگی کو نئے حالات کی مطابقت کرنی پڑی۔ رومی سلطنت کا شہری اس سے بالکل مختلف معنی میں شہری تھا جس معنی میں جمہوریہ ایتھنز کا شہری شہری کہلاتا تھا۔ رواقی فلسفہ جو اس بعد کے زمانے سے متعلق ہے، ان نئے حالات کو پہلے سے فرض کرتا ہے، اور رفتہ رفتہ دوسرے مذاہب فکر بھی خود کو اسی طرح سے ظاہر کرنے لگے۔ اس کے اولین نتائج میں سے انتخابیت اور چند مختلف مذاہب فکر کے اصول کو ترکیب دے لینے کا میلان ہے۔ نیا نقطۂ نظر افق کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ وسیع تھا مگر شاید دوسرے اعتبارات سے پہلے کے مقابلے میں اس کی گہرائی کم تھی۔ اس نے لوگوں کو مقامی یا قومی روش کے بجائے شہنشاہی روش اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ ٹھیک اسی قسم کی تبدیلیاں مذہب یہود پر بھی عاید ہوئیں۔ سنہ عیسوی کے شروع میں یونانی یہودیت کو نوع انسان سے بحث ہے، اور بنی اسرائیل کو عام طور پر نوع انسان کو روشنی میں لانے کا ذریعہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہی وہ یونانی یہودیت ہے، جس کا انجام سینٹ پال اور عیسوی کلیسا کی توسیع پر ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ٹھیٹھ یہودیت یعنی فلسطین کی صوبہ واری یہودی جماعت ایسے حالات کے دباؤ کی بنا پر جو کچھ تو یونانیت کی تیز ترقی کے مخالف تھے اور کچھ سیاسی نوعیت رکھتے تھے اپنی نسلی روش پر جمی رہی۔

قدیم بت پرستی کے مذاہب کی بہت سی مقامی قسمیں تھیں، اور ان سے ایک عالمگیر مذہب صرف ایسے فکری نظریات کے ذریعے سے عالم وجود میں آسکتا تھا، جو ان کے اختلافات کو مٹا دیں۔ پرستش کے مقامی طریقوں سے کبھی کوئی وسیع مذہب نہیں بنا سوائے اس صورت کے کہ اس کو کسی قسم کی فکری الہٰیات کی تائید حاصل ہو۔ بعض اوقات تو پرستش کے طریقوں کا اختلاط خود بخود اس قسم کی الہٰیات کے پیدا ہو جانے کا باعث ہو گیا، جیسا کہ زمانۂ قدیم میں وادی نیل اور عراق میں ہوا تھا، اور جب الہٰیات پیدا ہو گئی تو اس کی توجیہی قوت کا گرد و پیش کے دوسرے عبادت کے طریقوں پر بہت جلد اور قطعی اثر پڑا۔ چونکہ یونانی سلطنت میں بہت سی نسلیں اور ملکتیں باہم مربوط تھیں

اگرچہ بظاہر علیحدہ علیحدہ بادشاہتوں میں تقسیم تھیں مگر اس کے باوجود ان میں ایک علمی اور ذہنی وابستگی اور مشترک تمدن تھا اور جب رومی سلطنت کا قریب تردفاق عمل میں آیا، تو اس وقت اور بھی زیادہ قطعی طور پر یہ صورت تھی، اس لیے فلسفہ زیادہ سے زیادہ فکری الٰہیات کی جہت میں مائل ہوتا گیا، یعنی اس نے وہ اخلاقی اور دینی وظائف اپنے ذمے لے لیے جو عام طور پر مذہب سے متعلق تھے، اور اس زمانے کے مقامی پرستش کے طریقوں کو صرف عبادات اور فرائض سے تعلق رہ گیا، چنانچہ سنہ عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں یونانی فلسفے سے ایک قسم کے مذہب کا نشو و نما ہو رہا تھا۔ اس ٨
مذہب کا اخلاقی معیار بہت بلند اور عقیدے کے لحاظ سے یہ قطعی طور پر توحیدی تھا۔ یہ فلسفۂ الٰہی گو انتخابی قسم کا تھا، لیکن اس کا مدار فلاطونیت کی بنیاد پر تھا۔

جس زمانے میں فلاسفہ ایک ایسا توحیدی اور اخلاقی نظام بنا رہے تھے، جس کی نسبت انھیں امید تھی کہ یہ دنیا کا مذہب بن جائے گا، عیسائی بھی وزا مختلف طور پر اسی قسم کے کام کے انجام دینے کی کوشش کر رہے تھے۔ مذہب عیسوی ابتداً جن لوگوں نے قبول کیا وہ عام طور پر تعلیم یافتہ طبقوں کے لوگ نہ تھے، اور وہ ان بلند پایہ اشخاص کو خاص طور پر شبہہ اور نفرت کی نظر سے دیکھتے تھے، جو ان کے مربی بننے کی طرف مائل تھے مثلاً ناستک[1] یا کم از کم مارسنی ناستک۔ لیکن رفتہ رفتہ اس روش میں تبدیلی ہو جاتی ہے اور ہم کو جسٹن مارٹر جیسے اشخاص ملنے لگتے ہیں، جنھوں نے فلسفے کی تعلیم بھی حاصل کی ہے، اور اس کے باوجود مروجہ حکمت اور عیسوی تعلیم میں ارتباط کو بالکل ممکن پاتے ہیں۔ روم، افریقہ اور یونان میں عیسائی ادنیٰ درجے کی اقلیت میں تھے۔ یہ زیادہ تر غیر تعلیم یافتہ طبقے پر مشتمل تھے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مصنفین ان کو نظر انداز کرتے ہیں۔ گی ٹہو[2] کے یہودیوں کی طرح سے یہ الگ تھلگ زندگی

[1] عیسائیوں کے ایک فرقے کا نام ہے۔ مترجم۔
[2] اٹلی میں یہودیوں کو شہر کے الگ حصے میں رکھا جاتا، اس محلے کے باہر ان کو رہنے کی

بسر کرنے اور اپنے داخلی وسائل پر بھروسہ کرنے پر مجبور تھے۔ لیکن اسکندریہ اور کسی حد تک شام میں ان کی حالت ایسی تھی جیسی کہ اس انگلوسیکسن ممالک میں دورِ جدید کے یہودی کی ہے، اگرچہ ان سے سخت نفرت کی جاتی تھی، اور کبھی کبھی تکالیف بھی پہنچائی جاتی تھیں مگر یہ اپنے گرد و پیش کے علمی اثرات کے تحت آگئے اور اس طرح سے انھیں خود اپنے تصورات میں ایک توجیہی قوت
9 کا تجربہ ہو گیا۔ مذہب عیسوی کو آخر کار جب عروج ہوتا ہے، تو یہ زیادہ تر یونانی اثرات کے تحت ڈھل چکتا ہے۔ اس کی الٰہیات کو از سر نو فلسفی اصطلاحات میں بیان کیا جاتا ہے، اور اس طرح سے الٰہیات کے لباس میں فلسفی مواد کی ایک بڑی مقدار مغربی ایشیا کی مقامی زبانیں بولنے والے ممالک میں منتقل ہو جاتی ہے۔

عربی مورخ مسعودی لکھتا ہے، کہ ابتداءً یونانی فلسفہ ایتھنز میں رائج تھا، لیکن شہنشاہ آگسٹس نے اسے ایتھنز سے اسکندریہ اور روم کی طرف منتقل کر دیا، اور بعد کو تھیوڈوسیئس نے روم کے مدارس بند کر دیے اور اسکندریہ کو یونانی دنیا کا تعلیمی مرکز بنا دیا۔ اگرچہ یہ بیان مبالغہ آمیز ہے مگر اس میں جہاں تک اسکندریہ کے رفتہ رفتہ فلسفۂ یونان کا اصل وطن بن جانے کا تعلق ہے، صداقت کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ بطلیموسوں کے زمانے سے اسے قیادت کا مرتبہ حاصل ہونے لگا تھا، اور سنہ عیسوی کے اوائل میں یہ حکمی کام میں نہایت ہی اہمیت حاصل کر چکی تھی۔ ایتھنز کے مدارس اگرچہ سنہ ۵۲۹ء تک کھلے رہے لیکن وہ ترقی یافتہ تجربے عرصے سے بیگانہ ہو چکے تھے۔ روم میں اگرچہ بڑے فلاسفہ بہت بعد کے زمانے تک نمودار ہوتے رہے، لیکن ان میں سے اکثر بہ اعتبار پیدائش مشرقی ہیں اور اگرچہ ان کا روم میں گرمجوشی کے ساتھ استقبال ہوا، اور ان کی باتوں کو سنا گیا، لیکن رومی تعلیم کو اصول قانون سے زیادہ دلچسپی تھی، اور حقیقت یہ ہے کہ خالص رومی فلسفہ تو وہی ہے جو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اجازت نہ تھی۔ اس حصے کو گی ہٹو کہتے تھے۔ مترجم۔

ضابطۂ جستجو میں مضمر ہے۔ انطاکیہ کا بھی ایک فلسفہ تھا لیکن اسے ثانوی سے زیادہ کبھی اہمیت حاصل نہیں ہوئی۔

اس دور میں جسے ہم دورِ اسکندری کہ سکتے ہیں رفتہ رفتہ مذہب فلاطون کو اولیت کا مرتبہ حاصل ہوگیا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ قدیم اقداری معیارات سے بہت متغیر ہوگیا تھا، اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ اس میں ایسے نیم تصوفی عناصر داخل ہوگئے تھے جو فیثاغورث سے منسوب کیئے جاتے تھے اور بعد میں اس کا جدید ارسطا طالیسی مذہب سے اختلاط ہوگیا تھا۔ فیثاغورثی عناصر غالباً ہندی الاصل ہیں کم از کم مادے کے غیر حقیقی ہونے کا نظریہ اور وہ مظاہر جو ہندی فلسفے میں مایا کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں اور ارواح کا ازسرِ نو مجسم ہونا جو اوتار ہے، اس کی مثالیں ہیں۔ اصل یونانی فکر کا میلان جیسا کہ دیما قریطس میں اور دوسرے اصلی یونانی مفکرین میں نظر آتا ہے، بین طور پر مادیتی تھا۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون بعض خارجی عناصر کو شامل کرلیتا ہے، جو غالباً ہندی ہیں، اور شاید کچھ مصری بھی یہ ہم جانتے ہیں کہ مشرقی فکر بھی مغرب کی طرف منتقل ہوا ہے، جس سے یونانی تمدن متاثر ہوا تھا لیکن اس کی تفصیلات کا بہت کم علم ہے۔ اس میں شبہہ نہیں ہے، کہ فلاطینوس اور نو فلاطونی فلاسفہ انتخابی مفکر تھے، اور انھوں نے مشرقی ماخذ سے آزادی کے ساتھ استفادہ کیا تھا جن میں سے بعض عرصۂ دراز تک یونانی ممالک میں سفر کرتے رہنے کی وجہ سے فیثاغورثی لباس اختیار کرچکے تھے۔

تیسری صدی عیسوی میں ہمیں نو فلاطونیت کے مبادی ملتے ہیں۔ گبن کی کتاب عروج و زوال میں نو فلاطونیوں کا اس طرح سے ذکر کیا گیا ہے کہ "یہ لوگ گہرے فکر اور شدید قوتِ عمل کے مالک تھے لیکن انھوں نے فلسفے کا اصلی مقصد نہیں پہچانا تھا، اس لیئے ان کی کاوشوں سے فہمِ انسانی کی اتنی اصلاح نہیں ہوئی جتنا کہ یہ خراب ہوا۔ جو علم ہماری حالت اور قوتوں کے مناسب ہے یعنی کل اخلاقی طبیعی اور ریاضیاتی علوم کو نو فلاطونیوں نے 11

نظر انداز کر دیا تھا، اس کے برخلاف انھوں نے مابعد الطبیعیات کی لفظی بحثوں
میں اپنی قوت صرف کی غیر مرئی عالم کے اسرار دریافت کرنے کے لیے جد وجہد
کی اور ایسے مباحث پر فلاطون و ارسطو میں تطبیق کی کوشش کی جن سے یہ دونوں
فلسفی اتنے ہی ناواقف تھے جتنی کہ باقی نوع انسان"۔ اگرچہ یہ عبارت گبن کے
بعض مخصوص تعصبات سے رنگی ہوئی ہے مگر اس سے نو فلاطونیت کی جانب عام
روش کا خاصہ صحیح اظہار ہوتا ہے، اور یہ دنیا کی ہر مذہبی تحریک پر صادق آسکتی ہے۔

نوفلاطونی ان میلانات کا نتیجہ تھے، بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ لازمی نتیجہ
تھے، جو سکندر کے زمانے اور افق ذہنی کے وسیع ہو جانے اور قدیم شہری
زندگی میں دلچسپی کے گھٹ جانے کے وقت سے کام کر رہے تھے۔ قدیم تر
فلاسفہ نے موثر اور کارآمد شہری پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن شہنشاہی
حالات کے تحت کارآمد شہریوں کی اتنی ضرورت نہ تھی، جتنی کہ فرمانبردار رعایا
کی۔ اس تمام دور میں نئے رجحان فکر کی بہت صریح علامات ملتی ہیں، جو زیادہ
الہیاتی اور خلائق دوست نوعیت اختیار کر لیتا ہے، اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ
مفید شہری نہیں بلکہ نیک اور اچھے آدمی پیدا ہوں۔ یہودی فلاطونی فائلو کے
نظریات سے ان نئے میلانات کا، جو اسکندریہ میں کارفرما تھے، صاف طور پر
پتا چلتا ہے۔ اس سے توحیدی رجحان کا پتا چلتا ہے، جو بلاشبہ قدیم تر فلاسفہ
کے یہاں بھی موجود ہے، لیکن اب جیسے جیسے فلسفہ اپنے نظریات میں زیادہ
الہیاتی بنتا جاتا ہے، اس پر زیادہ زور دیا جاتا ہے، اگرچہ اس میں شک
۱۴ نہیں کہ خود اس کی خاص صورت میں اس کا باعث زیادہ تر وہ مذہب بھی
ہے، جس کا وہ پیرو تھا۔ اس کے نزدیک خدا ابدی غیر متغیر بے جذبہ اور عالم
مظاہر سے بہت دور ہے۔ یہ تمام موجودات کی علت اول ہے۔ یہ ایسی فلسفیانہ
توحید ہے، جسے عہد نامۂ قدیم کے ساتھ منطبق تو کر سکتے ہیں، مگر یہ اس سے قدرتی
طور پر مترشح نہیں ہوتی۔ ایسی حقیقت مطلق جو تمام متغیر چیزوں کی لازمی علت ہو،
یعنی کچھ ایسی شے جو ارشمیدس کے نصاب کے مشابہ ہو، جس کی اسے عالم کے
حرکت میں لانے کے لیے ضرورت تھی، ایسا نظریہ تھا جس کی طرف تمام فلسفہ

اور بالخصوص فلاطونی مذہب مائل ہو رہا تھا۔ لیکن چونکہ تعلیل سے کسی حد تک
تغیر مترشح ہوتا ہے، اس لیے یہ فرض نہیں کیا جا سکتا تھا کہ یہ علت اول براہ راست
تخلیق عالم کا موجب ہوئی ہے۔ بلکہ یہ صرف ایک ابدی منبع ہے، ایسے اشراق کا
جو ہمیشہ جاری رہتا ہے، جس کے ذریعے سے علت اول کی قوت منعکس ہوتی
ہے، جس سے کائنات اور اس کی تمام اشیا عالم وجود میں آ جاتی ہیں۔ اس
تعلیل کی اصل خصوصیات حسب ذیل ہیں۔ علت اول کی مطلق وحدت، اس
کی ابدیت اور اس کا عدم تغیر اور یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو اسے لازمی طور پر ان
اشیا کی سطح سے بلند کر دیتی ہیں، جن کو انسان جان سکتا ہے۔ اشراقِ عامل مسلسل جاری
رہتا ہے اور اپنے منبع کی طرح سے ابدی ہے، مگر اس کے باوجود یہ زمان و مکان
میں عمل کرتا ہے۔ اس اشراق کو فائلو کلمے کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اگرچہ یہ نظریے زیادہ تر ایسے
منطقی نتائج کا اظہار ہیں، جن کی طرف اس زمانے میں فلاطونی ترقی کر رہے تھے، مگر یہ دیکھ کر
حیرت ہوتی ہے کہ فائلو کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی تعلیم کے متعلق یہ
خیال کرنے کا رجحان تھا کہ اس میں یہودی تعلیم کے اندر افلاطونی معنی دریافت کرنے کی کوشش کی گئی
ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ اس نے عہد نامۂ قدیم کی تفسیر اور یہودی عقائد ۳
پر جو توجہ کی تھی، اس کی بنا پر غیر یہودی قارئین اس کی طرف سنجیدگی کے ساتھ
متوجہ نہ ہوتے تھے۔ اگرچہ توحید اور خدا کی ماہیت کے متعلق اس کے تصورات
وہی تھے، جن کی طرف فلاطونیت مائل ہو رہی تھی، مگر ان میں ایک یہودی
روش بھی پائی جاتی ہے، جو توحیدی نقطۂ نظر سے آغاز کر کے اس زمانے میں
یونانی اثر کے تحت خدا کے فوق الحسی تصور تک پہنچ رہی تھی اور ان انسانی
تشبیہات کی تاویل کر رہی تھی، جو عہد نامۂ قدیم میں پائی جاتی ہیں، اور تخلیق اور
وحی کے مابین ایک اشراق یعنی خدا کی حکمت فرض کر رہی تھی۔ اس میں شک
نہیں کہ فائلو یا یونانی یہودیت کے متبعین فائلو کا مذہب کلمے کے اس نظریے کا
ذمہ دار ہے، جو عہد نامۂ جدید کے ان اجزا میں ظاہر ہوتا ہے، جو یوحنا کے
نام سے منسوب ہیں۔ اس کا یہودی فکر پر بھی اثر پڑا ہے، جیسا کہ ٹارگمس یا تراجم
میں ظاہر ہوتا ہے، جہاں کہ وہ اشراق عامل جو علت اول سے نکلتا ہے آب

خدا کی حکمت نہیں رہتا، بلکہ کلمہ بن جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اسکندریہ کے فلسفے کے مستقبل پر اس کا کوئی عمومی اثر نہیں پڑا ہے۔

فائلو میں جو میلانات کام کر رہے تھے، وہی میلانات یہودی حلقوں سے باہر بھی یونانی فلسفے کو متاثر کر رہے تھے اور فلسفے کے تمام مذاہب سے رفتہ رفتہ اس قطعی دعوے کا اظہار ہوتا ہے، کہ خدا ایک ہے، اور وہ ابدی اور غیر متغیر ہے اور وہی کائنات کا اصل منبع اور اس کی علت اول ہے۔ یہ استمرار فطرت کے اصول اور اس استمرار یا یکسانی کی علت کے دریافت کرلینے کی ضرورت کے تسلیم کرلینے کے مماثل ہے۔ ناسٹک فرقے جن کی ابتدا فلسفے سے پڑی ہے ۱۴
وہ اس علت اول کو قطعی طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اسے اس طرح سے تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ نقص و تغیر سے بالکل بالا ہے، درمیانی اشراقات کو فرض کرتے ہیں، اور ان کے نزدیک ان اشراقات سے ایک اصلی منبع سے جو خود مکمل اور غیر متغیر ہے ایک ناقص اور متغیر کائنات کی پیدایش کی توجیہ ہوتی ہے۔ ان تدریجی اشراقات کے بیان ملتے ہیں، جن میں سے ہر ایک اپنے ماقبل کے اشراق سے کم مکمل ہے جن سے بالآخر وہ عالم پیدا ہوتا ہے، جس میں ہم مظاہر کو دیکھتے ہیں۔ یہ تدریجی اشراقات ناسٹکوں کے مختلف نظاموں میں مختلف ہیں اور اکثر ہماری نظروں میں بے ڈھنگے اور بھدے معلوم ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے بسا اوقات ان میں عیسائیت، یہودیت یا مشرقی مذاہب میں سے کسی اور مذہب کا اثر پایا جاتا ہے جو اس زمانے میں رومی دنیا کی توجہ کو اپنی جانب منعطف کر رہے تھے۔ لیکن یہ تفصیلات چنداں اہمیت نہیں رکھتیں۔ اور یہ کہ تمام نظریے اس یقین پر شاہد ہیں کہ ایک ایسی علت اول ہے جو مطلقاً حقیقی کامل اور ابدی ہے اور اس زمان و مکان کے عالم سے بہت بالا ہے اور اس نتیجۂ عالم کو جس طرح سے کہ ہم اسے جانتے ہیں اس اعلیٰ و ارفع علت کے ساتھ مربوط کرسکنے کے لیے درمیان میں کوئی اشراق یا اشراقات ضرور حائل رہے ہوں گے۔ سنہ عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں یہ یقین اس عام عقیدے کا پتا دیتا ہے جو تمام مروجہ فکر پر مستولی ہوتا جا رہا تھا۔

اس کی تکمیل اس نفسیاتی تعلیم سے ہوتی تھی جو ارسطاطالیسی شارح اسکندر افرودوسی

15 ایتھنز میں ۳۳۵ء سے لے کر ۳۲۳ء تک دے رہا تھا۔ اس کی جو تصانیف اس وقت
ملتی ہیں، ان میں Analytiea Priora یا القیاس کی جلد اول اور Topics یا الجدل
یا Meteerology فضائیات، مابعد الطبیعیات کے ابتدائی پانچ کتابوں پر شرحیں
شامل ہیں اور مابعد الطبیعیات کی بقیہ کتابوں و نیز رسائل روح وغیرہ کے خلاصے
ہیں۔ روح پر اس کی جو کتاب ہے اس کا اور اس کی شرحوں کا عربی میں بار بار ترجمہ
ہوتا ہے اور ان کو سہل عبارت میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور
مزید شرحیں کی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نفسیات
عربی فلسفہ کا مغز ہے اور اسی کا لاطینی مدرسیت پر سب سے زیادہ اثر پڑتا ہے
اس لیے یہ نہایت ہی ضروری ہے کہ ہم ارسطاطالیسی نفسیات کی اسکندری تعبیر
کو اچھی طرح سے سمجھ لیں تاکہ ہمیں یونانی حکمت کی مشرقی ترقی کے سمجھنے میں سہولت ہو
پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ لفظ روح یا نفس سے کیا مراد ہے۔ افلاطون
درحقیقت ثنوتی تھا کیونکہ وہ روح کو ایک ایسا علیحدہ وجود خیال کرتا ہے
جو جسم میں زندگی پیدا کرتا ہے وہ اس کو ایسے سوار سے تشبیہ دیتا ہے، جو اس
گھوڑے کو جس پر وہ سوار ہوتا ہے قابو میں رکھتا ہے اور جدھر چاہتا ہے
لے جاتا ہے۔ لیکن ارسطو نفسیاتی مظاہر کی زیادہ احتیاط کے ساتھ تحلیل کرتا
ہے۔ اپنی کتاب (de anima) میں وہ لکھتا ہے کہ یہ دریافت کرنے کی
کوئی ضرورت نہیں کہ آیا روح اور جسم ایک ہیں جس طرح سے یہ دریافت کرنے
کی کوئی وجہ نہیں ہوتی، کہ لاکھ اور مہر کا نشان ایک ہے، یا عام طور پر یہ
دریافت کرنا کہ ایک شے کا مادہ وہی ہے، جو اس کا مادہ ہے (ارسطو،
de anima - ۲، ۱، ۱۲، ۴، کتاب ۶)۔ ارسطو روح کی تعریف اس طرح سے
کرتا ہے کہ یہ ایک فطری جسم کی جس میں استعداد حیات ہوتی ہے پہلی واقعیت
ہوتی ہے (ایضاً، ۱۲، ۴، کتاب ۷)۔ یہاں پہلے سے مراد یہ ہے، کہ روح
وہ اصلی صورت ہے جس سے جسم کا مادہ واقعی یا بالفعل بنتا ہے، اور
16 واقعیت یا بالفعلیت کے معنی اس بالفعل اصول کے ہیں جس سے جسم کو صورت
حاصل ہوتی ہے، جو بصورت دیگر محض علیحدہ علیحدہ حصوں کا ایک مجموعہ ہوتا

جن میں سے ہر ایک کی علٰحدہ صورت ہوتی لیکن مجموعے میں مجسم وحدت نہ ہوتی
کیونکہ مجسم وحدت صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب
روح اسے صورت عطا کردے اسی معنی میں روح جسم کا تحقق ہے (ارسطو مابعد الطبیعیات
۴۔ ۲۲۔ ۱۰۔ (۳۵)۔ ایک مردہ جسم میں یہ فعلی اور مرکزی قوت مفقود ہوتی ہے، اور
یہ اعضا اور جوارح کا محض مجموعہ ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود یہ کوئی عضوی مجموعہ نہیں ہوتا
یعنی ایسا مجموعہ جسے انسان مرتب کردے۔ بلکہ یہ فطری جسم ہوتا ہے، جس میں زندگی
کی صلاحیت ہوتی ہے، یعنی ایک عضوی ساخت جو روح کے لیے بنتی ہے جو
اس کے وجود کی علت ہوتی ہے، اور صرف اسی سے جسم اپنے مقصد کو حاصل
کرسکتا ہے۔

روح کے اندر چار مختلف قسم کی استعدادیں یا قوتیں ہیں جنھیں صحیح معنی
میں اجزا نہیں سمجھنا چاہیے اگرچہ مذکورۂ بالا عبارت میں ارسطو لفظ اجزا استعمال
کرتا ہے۔ یہ حسب ذیل ہیں (۱) غاذیہ یعنی زندگی کی وہ قوت جس سے
جسم اس قسم کے افعال انجام دیتا ہے جیسے کہ غذا کا ہضم کرنا، اپنی نسل کو پھیلانا
اور دوسرے ایسے وظائف جو تمام زندہ وجود انجام دیتے ہوں خواہ وہ حیوان
ہوں یا نباتات۔ (۲)۔ مدرکہ اس کے ذریعے سے جسم حواس خمسہ یعنی نظر، سماعت،
لمس وغیرہ کے ذریعے سے علم حاصل کرتا ہے اور نیز حس مشترک جس کے ذریعے سے
یہ ادراکات باہم مرکب ہوتے ہیں اور ان میں ایسا موازنہ و مقابلہ ہوتا ہے
کہ عام تصورات حاصل ہوجاتے ہیں جو بالآخر حسی ادراکات پر مبنی ہوتے ہیں
(۳) محرکہ، جو حرکت پر ابھارتا ہے جیسے خواہش، اشتہا، ارادہ وغیرہ۔ یہ بھی
۱۷ بالواسطہ ادراک حسی پر مبنی ہے کیونکہ ایسے حواس کی یادیں ان کی طرف ذہن
کو منتقل کرتی ہیں جو پہلے عمل کرچکتے ہیں (۴) عقل۔ یہ فکر مجرد سے تعلق رکھتی ہے
اور ادراک حسی پر مبنی نہیں یہ چاروں اجزا حیات پر وسیع ترین معنی میں حاوی
ہیں اور ان سب کو مجموعی طور پر روح کہا جاتا ہے لیکن آخری یعنی عقل یا نفس ناطقہ
صرف انسان سے مخصوص ہے۔ یہ بالواسطہ یا بلاواسطہ حواس پر مبنی نہیں ہے اور
اسی لیے جب باقی تین قوتیں اعضائے جسمانی کے فنا ہوجانے کے بعد

لازمی طور پر عمل کرنا چھوڑ دیتی ہیں، تو اس نفس ناطقہ کا فنا ہو جانا لازمی نہیں ہوتا،
کیونکہ یہ آلہ حس سے مستغنی ہوتا ہے۔ اس نفس یا روح کو ارسطو قدیم تر فلاسفہ کے
مقابلے میں محدود معنیٰ میں استعمال کرتا ہے، اور اس کے معنیٰ وہ اُس شے کے
لیتا ہے، جس میں تجریدہی کی استعداد ہوتی ہے قطع نظر ان معلومات کے جو
بالواسطہ یا بلاواسطہ ادراک حسی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہ ایک الگ قسم کی
استعداد معلوم ہوتی ہے کیونکہ ارسطو کہتا ہے کہ وہ عقل اور نظری استعداد کا معاملہ
ابھی صاف نہیں ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نفس کی ایک علیحدہ نوع
ہے اور صرف یہی جسم سے علیحدہ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، کیونکہ یہ ابدی ہے اور جسم فانی
نفس یا روح کے بقیہ اجزا جیسا کہ مذکورۂ بالا بحث سے ظاہر ہے، اس طرح سے
جسم سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی
یہ بھی واضح ہے کہ یہ منطقی اعتبار سے الگ الگ ہے" (ارسطو، کتاب الحیوان
de anima ۲-۲-۱۳ ۴۱۳-۹) یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ (۱) نفس ناطقہ ایک
علیحدہ نوع ہے اور اس لیے یہ کسی ایسے منبع سے آتا ہے، جس سے روح یا نفس
کی دوسری استعدادیں نہیں آتیں مگر یہ نہیں بتایا جاتا کہ یہ کہاں سے حاصل ہوتا ۱۸
ہے (۲) یہ جسم سے علیحدہ موجود رہنے کی قابلیت رکھتا ہے، یعنی اس کی فعلیت
جسمانی اعضا کے عمل پر مبنی نہیں ہوتی، لیکن یہ نہیں بیان کیا جاتا کہ درحقیقت
اس طرح سے اس کا وجود ہوتا ہے (۳) اسے ابدی اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ
یہ جسم فانی سے علیحدہ اپنا وجود رکھ سکتا ہے۔

یہ بیان مبہم ہے اور اس کے ابہام کی وجہ سے شارحین میں بہت بڑا اختلاف ہے۔ تھیوفرسطوس احتیاط کے ساتھ اپنی رائیں پیش کرتا ہے، اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور نفس کی ادنیٰ استعدادوں میں صرف درجہ ارتقا کا فرق ہے اس بارے میں اسکندر افرودوسی ہی وہ شخص ہے جس نے نظریہ آرائی کے لیے نئے میدان کھولے کیونکہ اس نے عقل مادی اور عقل فعلی کے مابین امتیاز کیا ہے۔ عقل فعال نفس کا جزو نہیں ہے بلکہ ایسی قوت ہے، جو اس میں باہر سے داخل ہوتی ہے

اور عقل مادی کو مصروف عمل کر دیتی ہے۔ یہی نہیں کہ اس کا مبداء نفس مادی سے مختلف ہے، بلکہ یہ اس اعتبار سے بھی اس سے مختلف ہے، کہ یہ ابدی ہے اور اس وجہ سے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اس کی قوت عقلی اس نفس سے جس میں فکر و تنوع پذیر ہوتا ہے، بالکل الگ ہوتی ہے۔ صرف ایک ذات ہے، اور اسے خدا کے مطابق کہنا چاہیے جو ہر قسم کی حرکت اور فعلیت کی علت اول ہے۔ پس عقل فعال کا تصور اس طرح کیا جاتا ہے، کہ یہ خدا کی طرف سے ایک اشراق ہے، جو نفس انسانی میں داخل ہو جاتا ہے اور اسے اعلیٰ وظائف سے عمل کے لیے ابھارتا ہے اور پھر اپنے مبدء کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ ارسطو ۱۹
کی اس توحیدی تعبیر کی ارسطو کے ایک دوسرے شارح تھیمسٹیس نے سخت مخالفت کی۔ اس کے نزدیک اسکندر یتن کے بیان کو توڑ موڑ دیتا ہے اور ان دو جملوں سے غیر واجبی استنباط کرتا ہے "یہ اختلافات نفس میں ہونے لازمی ہیں" اور "صرف یہی لافانی اور ابدی ہے"۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکندر کی ترجمانی نے نوفلاطونی نظریے کی تعمیر میں اہم کام کیا ہے، اور بلاشبہ مسلمانوں کے فلسفے کی تاریخ کے لیے یہ کلیدی حیثیت رکھتی ہے اور عیسائیوں کے تصوف کے نشو و نما میں بھی اس کی کچھ کم اہمیت نہیں۔

نوفلاطونی مذہب کی بنیاد اموئیس ساکس نے ڈالی تھی لیکن یہ درحقیقت فلاطینوس کے تحت اپنی قطعی حیثیت اختیار کرتا ہے۔ اس نظام کے اصل اصول کا مختصراً خاکہ پیش کرتے وقت ہم اینیڈس کی آخری تین کتابوں تک اپنی توجہ کو محدود رکھیں گے کیونکہ یہ کتابیں خلاصے کی شکل میں الہیات ارسطو کے نام سے مشہور تھیں، اور نوفلاطونی تعلیم جس سے اسلامی دنیا واقف تھی، وہ دراصل انھیں پر مبنی تھی۔ فلاطینوس کی تعلیم میں خدا مطلق ہے یعنی حلقۂ وجود اور حقیقت کے ماوراء وہی پہلی طاقت ہے۔ وجود اور کون کے متعلق جو کچھ ہم جانتے ہیں اس کی ذات پر اطلاق نہیں ہوتا، اس لیے وہ ناقابل علم ہے کیونکہ وہ ایسی سطح پر ہے، جو ہماری فکر سے قطعاً ماوراء ہے وہ غیر محدود ہے، اور اس بنا پر ایک، کیونکہ غیر محدود ہونے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کسی وجود کا اس سطح پر امکان نہیں رہتا۔ اس سے ۲۰

باوجود فلاطینوس ایک کے عدد کو اس طرح سے خدا پر استعمال نہیں کرتا، جس طرح سے اعداد موجودات کی اس سطح پر کیے جاتے ہیں، جس میں خود ہمارا وجود ہے۔ اس لیے محض عدد ہونے کی وجہ سے ایک محض خدا سے منسوب نہیں کیا جاتا، بلکہ وہ اس معنی میں ایک ہے کہ اس کا خود اس کے سوا کسی اور سے مقابلہ کرنے کا امکان نہیں۔ چونکہ خدائے مطلق سے ایک مجبور کرنے والا لزوم مترشح ہوتا ہے، اس لیے وہ تمام چیزیں جو اس کی طرف سے آتی ہیں، جبراً عاید نہیں ہوتیں، بلکہ اس معنی میں لازمی ہوتی ہیں، کہ ان کے علاوہ اور کچھ ممکن ہی نہیں۔ مثلاً یہ بات اس کی طرف سے ہے کہ مثلث کے دو ضلعے مل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں۔ ان کے طول کو جبراً زیادہ نہیں کر دیا جاتا بلکہ ایسا ہونا خود اشیا کی فطرت میں داخل ہے اس ناگزیر فطرت کا مجبور کرنے والا مبدا علت اول میں ہے۔ لیکن فلاطینوس ہمیں یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتا، کہ خدا کسی شے کا ارادہ کرتا ہے، کیونکہ ارادے میں ایسی شے کی خواہش مضمر ہے جو ہنوز حاصل نہیں ہے یا موجود نہیں ہے۔ ارادہ زمان و مکاں میں عمل کرتا ہے، لیکن لزوم ہمیشہ سے فرد ابدی کی طرف سے آتا ہے، جو زمانے میں عمل نہیں کرتا۔ خدا کی نسبت ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے، کہ وہ جانتا یا شعور رکھتا یا فکر کرتا یا سوچتا ہے، کیونکہ ان تمام اصطلاحات سے ہمارے ذہنی افعال کا پتا چلتا ہے، جو تغیر پذیر مظاہر کے عالم میں پیدا ہوتے ہیں۔ وہ ذاتی فہم کی بنا پر عالم کل ہے، جو کسی طرح سے عمل فکر کے مشابہ نہیں ہے بلکہ شعور سے بالاتر ہے۔ اس حالت کو فلاطینوس بیداری کہتا ہے، یعنی معلومات حاصل کرنے کی ضرورت کے بغیر ہمیشہ واقف رہنا۔

حقیقی خدا یعنی ابدی اور مطلق ذات سے ناؤس (Nous) آتا ہے۔ اس اصطلاح کے مختلف ترجمے کیے جاتے ہیں عقل ذہانت روح وغیرہ اور ڈاکٹر
انگے روح کو بہترین ترجمہ قرار دیتے ہیں (انگے۔ فلاطینوس۔ ۲ صفحہ (۳۸) اور ۲۱
یہ لفظ (Nous) فائیلو اور عیسائیوں کے (Logos) یا کلمے کے خاصا مساوی ہے۔ علت اول کے غیر متغیر رہنے کے لیے خارجی اشراق کی ضرورت ہے اگر یہ پہلے منبع اشراق نہ ہوتا اور پھر منبع اشراق بن جاتا تو یہ صورت نہ ہوتی۔

علت اول میں تکون نہیں ہو سکتا۔ اشراق اور اس کی علت کی ماہیت ایک ہی ہوتی ہے صرف اس کا عالم مظاہر میں اظلال ہو جاتا ہے۔ یہ موجود بالذات ابدی اور کامل ہے اور اس کے اندر عالم روح اور عقل مجرد کے معروضات اور وہ تمام حقیقت شامل ہے جو عالم مظاہر کی تہ میں ہوتی ہے۔ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے وہ ان حقیقی اشیا کے محض پر تو ہوتی ہیں۔ یہ تلاش کر کے اور پا کر ادراک نہیں کرتا بلکہ اس کا ادراک پہلے سے اشیائے مدرکہ کے صاحب اور مالک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اشیائے مدرکہ علٰحدہ یا خارج نہیں ہوتیں بلکہ فوری وجدان میں شامل ہوتی ہیں اور اسی میں ان کا فہم ہوتا ہے (ایضاً۔ ۵۔ ۲۔ ۲)۔

ناؤس میں سے نفس یعنی حیات و حرکت کا اصول یا روح عالم نکلتی ہے اور جوہر جاندار میں ہوتی ہے۔ یہ جانتی بھی ہے لیکن صرف اعمال استدلال کے ذریعے سے یعنی ادراک حسی سے جو مواد حاصل ہوتا ہے اسے علٰحدہ کر کے اور ترکیب دے کر اس طرح سے یہ باعتبار عمل ارسطو کے فہم عام کے مطابق ہے۔ اس کے برخلاف ناؤس ان افعال و وظائف کو دکھاتا ہے، جو ارسطو اس سے منسوب کرتا ہے، اور اس میں وہ خصوصیت ہوتی ہے، جو اسکندر ارسطو کے بیان سے سمجھتا ہے۔

۲۲ فلاطینوس کے کام کو اس کے شاگرد فرفری یوس (وفات سنہ ۳۰۰ء) نے جاری رکھا۔ فرفری یوس روم میں تعلیم دیتا تھا اور اسی وجہ سے خاص طور پر مشہور ہے، کہ اس نے نو فلاطونی نظام میں فلاطونی اور ارسطاطالیسی عناصر کے امتزاج کو تکمیل کو پہنچایا اور خصوصاً اس میں ارسطو کے حکمی طریقوں کو رائج کیا فلاطینوس نے مقولات ارسطو پر مخالفانہ تنقید کی تھی مگر فرفری یوس اور بعد کے نو فلاطونی ارسطو کی طرف لوٹے۔ متاخرین میں اسے مصنف ایساغوجی ہونے کے لحاظ سے بہت شہرت ہے، جو عرصے تک ارسطو کی کتاب قانون منطق کے لئے مقدمہ کا کام دیتی رہی۔ اس کے بعد فرفری یوس کا شاگرد جمبلی کوس (وفات سنہ ۳۳۰ء) گزرا ہے۔ اس نے نو فلاطونیت سے بت پرستانہ الٰہیات کی بنیاد کا کام لیا۔ آخر میں پر دکلوس آتا ہے (وفات سنہ ۴۸۵ء) یہ نو فلاطونیت کا آخری بڑا وسیع منبع ہے جو اور بھی زیادہ قطعی طور پر الٰہیاتی تھا۔

جس زمانے میں اسکندریہ کے عیسائی فلسفے سے واقف ہونے لگے
نوفلاطونیت کا فلسفہ برسرِعروج آرہا تھا۔ اسکندریہ کا پہلا مشہور عیسائی جس نے
فلسفہ اور مسیحی الٰہیات میں توافق پیدا کرنے کی کوشش کی کلیمنٹ ساکن اسکندریہ
تھا جو جسٹن مارٹر کی طرح قدیم قسم کا فلاطونی تھا۔ کلیمنٹ کی کتاب اسٹرومیٹیز
بہت ہی نمایاں تصنیف ہے جس میں مسیحی تعلیم کے عام اصول کو فلسفۂ فلاطون کے
نظریات کے متوافق کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ روایتی مسیحی تعلیم میں کسی قسم
کا ردوبدل نہیں کرتی بلکہ یہ صاف طور پر ایسے شخص کا کام معلوم ہوتی ہے، جسے
خلوص کے ساتھ اس امر کا یقین ہے کہ فلاطون نے ایک حد تک کتاب مقدس
۲۳ کی تعلیم کو پہلے سے معلوم کرلیا تھا، اور اس نے واضح اور موثر اصطلاحیں استعمال
کی ہیں جو ہر اعتبار سے گہرے حقائق کے اظہار کے لیے موزوں ہیں اور اس طرح
سے کلیمنٹ ان اصطلاحات کو استعمال کرتا ہے، اور اس سلسلے میں فلاطون کی
مابعدالطبیعیات کو بھی مان لیتا ہے، اور اس طرح سے مسیحیت کے مافیہ میں غیرمحسوس
طور پر تغیر کر دیتا ہے۔ اگر ہم سے یہ پوچھا جائے کہ آیا اس نے مسیحی تعلیم کو صحیح طور
پر پیش کیا ہے، تو شاید ہم یہ تسلیم کرلینے پر مائل ہوںگے، کہ باوجود اس کے کہ زمانے
کی علمی روش کی بنا پر کچھ تغیر ہوا ہے، لیکن اجمالاً یہ مسیحی تعلیم کو صحیح طور پر پیش کرتا ہے۔
جب حقائق کو ایسے لوگ بیان کرتے ہیں، جنھیں علمی تربیت حاصل نہیں ہوتی،
اور ان کا اعادہ ایسے لوگ کرتے ہیں، جو علمی تربیت سے بہرہ مند ہوتے ہیں
تو یہ لوگ اپنے بیان کو منطقی اور غیر متناقض صورت میں ڈھالنے کی کوشش
کرتے ہیں اور اس بنا پر لازمی طور پر کچھ نہ کچھ ردوبدل ہو جاتا ہے۔ اب رہا یہ
امر آیا کلیمنٹ کے حکمی مسلمات اور فلسفہ عموماً صحیح ہیں یہ ایک دوسری بات
ہے عصر جدید کی رائے میں تو یہ صحیح نہیں ہیں لیکن جہاں تک کہ ہم عصر حکمت کا تعلق
ہے بلاشبہہ یہ ایک دیانت دارانہ کوشش تھی کلیمنٹ کے تمام متاخرین نے
اسے بنظر استحسان نہیں دیکھا ہے، اور وہ ان چند مسیحی قائدین میں سے ہے
جو رسمی طور پر ولی کے معزز لقب سے محروم کردیے گئے ہیں، جو ایک زمانے میں
اس کے نام سے پہلے لگایا گیا تھا۔ آئندہ چند صدیوں میں استقلال کے ساتھ

مسیحیت کی تعلیم کی ازسرِ نو تدوین ہوتی رہی، یہاں تک کہ آخر کار یہ اساسی طور پر یونانی معلوم ہونے لگتی ہے مگر اب فلاطونی عنصر میں نو فلاطونیت کے زیادہ روحانیتی اثرات سے تغیر ہو جاتا ہے۔ بلاشبہہ اس سے مسیحیت کو فائدہ پہنچا ہے، کیونکہ جب ہم ڈیڈاکے اور دوسری ابتدائی غیر یونانی تسیحی تصانیف کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس سے تنگ اور نسبتہً محدود نظر کا پتا چلتا ہے۔ ایسی نظر جو عام انسانیت کی ضروریات اور تمناؤں کی تشفی کے لیے بہت کم موزوں ہے۔ کلیمنٹ ساکن اسکندریہ کا ٹرٹولین سے مقابلہ ۲۳
کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا جو لاطینی مسیحیت اگر سب سے بڑے نہیں تو بڑے ادبی سیاروں میں سے ہے لیکن جو فلسفے کی نسبت سخت مخالفانہ روش رکھتا ہے، اور اس کو ایسی شے خیال کرتا ہے، جو درحقیقت بت پرستوں سے آئی ہے اسکندریہ کے مسیحی فکر کا اس کے بعد سب سے بڑا قائد اوریجین تھا جو خود فلاطینوس کا شاگرد ہے، اور جسے مروجہ فلسفے اور مسیحی تعلیم میں مطابقت پیدا کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس مطابقت کو مسیحی جماعت کے تمام طبقات کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ کلیمنٹ اور اوریجین کے تحت سوال و جواب کی صورت میں تعلیم میں جو تمام کلیساؤں میں بپطسمے کے تمام امیدواروں کو باقاعدہ طور پر دی جاتی تھی توسیع کی گئی اور اس کو ان تقریروں کے اصول پر مرتب کیا گیا جن پر کہ فلاسفہ میوزیم میں عمل کیا کرتے تھے، اور اس طرح سے فلسفی الٰہیات کا ایک عیسائی مدرسہ کھل گیا۔ اس تشکل کو نہ تو قدیم وضع کے کلیساؤں نے پسند کیا اور نہ میوزیم کے فلاسفہ نے حتیٰ کہ اسکندریہ کے عیسائیوں میں بھی ایک طبقہ ایسا تھا جو اس کو ناپسند کرتا تھا اور یہ بات خاص طور سے اس وقت ظاہر ہوئی جب یہ مدرسہ اس قدر مشہور ہو گیا کہ اس سے معمولی اسقفی نظام ماند پڑنے لگا۔

یہاں پر ان سازشوں کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے جن کی بنا پر اوریجین اسکندریہ کے ترک کرنے اور فلسطین چلے جانے پر مجبور ہوا فلسطین میں قیصریہ کے مقام پر اس نے ایک مدرسے کی بنیاد ڈالی جو اسکندریہ کے مدرسے کے

نمو لنے پر تھا۔ اس دوسرے مدرسے کو وہ شہرت حاصل نہ ہوئی جو اسکندریہ نے
مدرسے کو حاصل ہوئی تھی اِس کی وجہ شاید یہ ہو کہ آوری گین کے اثر سے نے اس کی ۲۵
فعلیتوں کو ایسی سمت میں موڑ دیا جو تمنی تنقید کے لیے ضرورت سے زیادہ
مخصوص ہیں، لیکن اس سے ایک ایسا نشو و نما ہوا، جس نے آخرکار شامی کلیسا
کی تاریخ میں اہم کام انجام دیا۔ آئندہ کچھ عرصے تک الٰہیاتی سرگرمی زیادہ تر
ان مدارس میں مرکوز رہی جن کی زرتشتیوں اور مسلمانوں میں نقل کی گئی۔ اس قسم
کا پہلا مدرسہ شام میں انطاکیہ کے مقام میں مالکیں نے تقریباً سنہ ۲۷۰ء میں قائم کیا اس
میں عمداً اسکندریہ کے مدرسے کی نقل کی گئی اور بالآخر یہ اس کا حریف بن گیا۔

تقریباً پچاس سال بعد ایک اور مدرسۂ نس بس یا جدید نسبین میں دریائے
ہائگڈ و نیس کنارے سریانی زبان بولنے والی جماعت میں قائم ہوا۔ کلیسا نے بحر روم کے ساحلوں
سے اندر کی جانب ترقی کر لی تھی اور اندرونی علاقے میں بہت سے لوگوں نے
مسیحی مذہب قبول کر لیا تھا، جو یونانی نہیں بلکہ سریانی بولنے کے عادی تھے۔ ان لوگوں
کے فائدے کے لیے نس بس میں سریانی زبان میں کام کیا گیا، اور جن الٰہیاتی
کتابوں کا انطاکیہ میں درس دیا جاتا تھا، ان کے سریانی ترجمے تیار کیے گئے
اور یونانی زبان کی تعلیم دی گئی تاکہ سریانی بولنے والے عیسائی عام طور پر
کلیسا کی زندگی سے زیادہ قریب آ جائیں۔

کلیسا کا اسکندریہ کے فلسفے کو قبول کر لینا دوررس نتائج کا باعث ہوا۔
کلیسا نے سرکاری طور پر نو فلاطونی فلسفے کو کلیتہً اختیار نہیں کیا بلکہ اسے خود کو ایسی
فضا کے مناسب بنانا پڑا، جس میں نو فلاطونی نظام کو حکمی تحقیق پر حرف آخر مانا
جاتا تھا اور جہاں ارسطاطالیسی مابعد الطبیعیات اور نفسیات کو علم کی مسلمہ اور
ناقابل انکار بنیاد تسلیم کیا جاتا تھا۔ اس فضا میں جن اہل کلیسا کی تعلیم و تربیت
ہوئی ہو، ان کے لیے ان اصول کے تسلیم کر لینے کے علاوہ کچھ اور کرنا ناممکن
تھا۔ ٹھیک اسی طرح سے جس طرح کہ ہمارے لیے یہ تسلیم کرنا ناممکن ہے، کہ ایک ولی کا جسم ایک ہی وقت ۲۶
میں دو جگہ ہو سکتا ہے، کیونکہ ہماری تمام تر تعلیم اس لحاظ سے ہوئی ہے، کہ ہم زمان و مکاں
کی بعض قیود کو مسلم سمجھتے ہیں، اگرچہ مراکو کا ایک پکا مسلمان یہ یقین کر سکتا ہے کہ

دو مقبروں میں ایک ہی ولی کا جسم موجود ہے، اور وہ ان دونوں مقبروں کو احترام کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ایسے یقین ہے کہ ولی اپنی زندگی میں مکان کی قیود سے متجاوز ہونے کی قوت رکھتا تھا۔ بعد کے فلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفے کے عام مسلمات چوتھی صدی عیسوی میں اسکندریہ اور اس کے حلقے میں بالکل راسخ تھے اور ان کے متعلق اسی طرح سے کوئی چون وچرا کی گنجایش نہ تھی جیسی کہ قانون تجاذب یا گردش زمین کے متعلق ہمارے زمانے میں چوں وچرا کی گنجایش نہیں ہے۔ یہ معلوم تھا کہ ایسے لوگ بھی ہیں جو ان چیزوں پر شک کرتے ہیں لیکن اس کی توجیہ صرف یہ کی جاتی تھی، کہ یہ ان لوگوں کی جہالت ہے جنھیں جدید تعلیم سے بہرہ مند ہونے کا موقع نہیں ملا ہے۔ ان اصول سے عیسائی بھی اسی طرح انکار نہ کر سکتے تھے، جس طرح کہ اور کوئی انکار نہ کر سکتا تھا۔ یہ لوگ اپنے مذہب کے سچے پیرو تھے، اور اکثر اجزائے ایمان جن کے ماننے میں دور جدید کے ذہن کو بہت دشواری محسوس ہوتی ہے، ان کے ماننے میں انھیں کوئی دشواری محسوس نہ ہوتی تھی۔ لیکن یہ بات بالکل ظاہر تھی کہ مسیحی تعلیم کے دعووں کو فلسفے کے مروجہ نظریے یا بدیہی حقیقت کے مطابق بنایا جائے۔ جب ہم اس امر کا حقارت سے ذکر کرتے ہیں، کہ مسیحی لفظوں پر جھگڑا کرتے تھے تو اس سے ہمارے اندر تاریخی تخیل کا عجیب وغریب فقدان ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ ہم اس امر کو بھول جاتے ہیں کہ یہ الفاظ کن تصورات کے لیے تھے اور ان کی اس زمانے کے فلسفے کے مسلمہ نتائج
۲۷ سے کیا نسبت تھی۔

یہ بات آریوسی مباحثے سے بالکل واضح معلوم ہوتی ہے۔ دونوں فریقوں کو اس بارے میں اتفاق تھا کہ مسیح (علیہ السلام) (نعوذ باللہ) خدا کے بیٹے تھے اور باپ اور بیٹے کا تعلق ایسا نہ تھا جیسا کہ انسانوں میں ہوتا ہے، بلکہ اشراقی قسم کا تھا۔ دونوں کو اس بارے میں بھی اتفاق تھا کہ مسیح (علیہ السلام) خدا تھے کیونکہ اشراق کی وہی ماہیت ہونی لازمی ہے جو کہ اس مبدء کی ہوتی ہے جہاں سے کہ یہ نکلتا ہے۔ دونوں اس بارے میں متفق تھے کہ بیٹا ابد میں اور تخلیق عالم سے پہلے باپ کی طرف سے آیا ہے۔ بیٹا یا کلمہ تخلیق کا واسطہ ہے۔ لیکن بعض جن میں سے بیشتر مذہب انطاکیہ سے تعلق رکھتے تھے یہ کہتے تھے کہ بیٹے کا باپ کی طرف سے آنا ایسا حادثہ ہے

جو زمانے سے بہت پہلے اور ابد میں واقع ہوا ہے، مگر ایک وقت ایسا بھی ہوگا جب باپ سے بیٹا پیدا نہ ہوا ہوگا، کیونکہ باپ کا بیٹے سے اسی طرح سے مقدم ہونا ضروری ہے، جس طرح سے ایک معلول سے علت سے اور اس طرح سے بیٹا باپ کے مقابلے میں کم ابدی ہے۔ اسکندریہ والوں نے فوراً ان کی تصحیح کی۔ اول تو یہ کہ ابد کے مدارج نہیں ہوتے، مگر سب سے شدید غلطی اس تصور میں یہ ہے، کہ اس سے خدا کا متغیر ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ابد کے ایک دور میں وہ تنہا تھا اور پھر وہ باپ بن گیا۔ فلسفے کی تعلیم یہ تھی کہ علت اول یعنی حقیقی خدا میں تغیر نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اب باپ ہے، تو وہ ابد الآباد سے باپ ہی ہوگا۔ ہمیں بیٹے کو کلمے کے مانند سمجھنا چاہیے، جو باپ کے مرکز سے ابداً اور ہمیشہ ہمیشہ نکلتا رہتا ۲۸
ہے۔ اس مباحثے کے حقیقی محاسن سے ہمیں فی الحال بحث نہیں ہے، ہم محض یہ واقعہ دیکھتے ہیں، کہ مروجہ یونانی فلسفہ کلیسا کی الہٰیات پر بالکل غالب آگیا تھا اور اس الہٰیات کا ایسی اصطلاحات میں پیش کیا جانا لازمی تھا، جو فلسفے کے مطابق ہوں۔ آریوسی کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا، کہ مشرقی کلیسا نے اسکندریہ کے فلسفے کو راسخ العقدہ اور سچے مذہب کا شارح تسلیم کر لیا، اور اس بارے میں مغربی کلیسا کے بیشتر حصے نے اس کی تقلید کی۔ اگرچہ مغربی گاتھ اب بھی ان آریوسی خیالات سے وابستہ رہے، جو انھوں نے اپنے پہلے معلمین سے سیکھے تھے۔

پانچویں صدی تک آریوسی تعلیم سرکاری کلیسا سے بالکل محو ہوگئی، اور فلسفۂ اسکندریہ جو اس نتیجے کے پیدا ہونے کا سب سے بڑا ذریعہ تھا، غالب آگیا، اگرچہ اس قسم کے آثار ہیں، کہ بعض حلقوں میں اسے شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ بعد نائیس کے دور میں جو مباحثے ہوئے، ان میں سب سے اہم وہ ہیں، جن کا تعلق مسیح کی مجسم شخصیت سے ہے۔ اور یہ بیشتر نفسیات کے مسائل ہیں۔ یہ بات عام طور پر مسلم تھی، کہ انسان کے ایک نفس یا نفس حیوانی ہوتا ہے جو اس میں اور بقیہ ذی حس مخلوقات میں مشترک ہے اور اس کے علاوہ ایک روح یا نفس ناطقہ ہوتا ہے، جس کو نو فلاطونیوں یا اسکندر افرودسی کے زیر اثر روح خلاق کلمے یا عقل عامل کی ایک تنویر قرار دیا گیا، اور یہ وہ عقیدہ

ہے، جس کی مسیحی الٰہیاتیوں نے کتاب پیدائش کے اس بیان سے تعبیر کی، کہ
خدا نے انسان میں زندگی کا سانس پھونکا، اور اس طرح سے انسان جاندار نفس
بن گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ سینٹ پال نے پہلے ہی ان دو عنصروں، یعنی نفس حیوانی ۲۹
اور روح لافانی میں امتیاز کیا تھا، اور یہ امتیاز اس زمانے کی نفسیات کے
مطابق ہے۔ لیکن مسیحی الٰہیات نے یہ فرض کیا تھا کہ مسیح میں ابدی کلمہ بھی موجود
تھا جو روح خلاق بھی رہ چکا تھا، اور جس کی روح یا نفس ناطقہ خود ایک تنویر
تھی۔ سوال یہ ہے کہ کلمہ اور خود اس کی تنویر میں کیا تعلق ہوگا، جب یہ ایک ہی شخص
میں جمع ہوں۔ اگر فلسفۂ اسکندریہ اور مذہب مسیحی دونوں صحیح ہوں، تو اس مسئلے کا
معقول حل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا جواب صریحی لغویت ہو تو یا تو نفسیات غلط ہوگی، یا
مسیحیت، اور ہمیشہ کی طرح سے اس وقت بھی یہ فرض کیا گیا، کہ مروجہ حکمت قطعی ہے
اور مذہب کی اس کے معیار پر جانچ ہونی چاہیے۔ اس خاص مسئلے کے دو حل پیش
کیے گئے۔ ان میں سے ایک حل تو وہ ہے، جو اسکندریہ میں خاص طور پر مانا جاتا
تھا، اور وہ یہ کہ کلمہ یا نفس ناطقہ یا روح چونکہ مبدء اور تنویر کی نسبت رکھتے
ہیں، اس لیے جب یہ ایک ہی جسم میں ایک ساتھ موجود ہوں، ان کا باہم ضم
ہو جانا لازمی ہے۔ اصل بات بلاشبہہ یہ ہے، کہ کلمہ عامل تخلیق ہے، اور حقیقی خدا
اس میں اس وجہ سے عمل نہیں کرتا کیونکہ یہ عمل زمانے میں ہوگا، بلکہ کلمے کی وساطت
سے عمل کرتا ہے، اور نفس ناطقہ جو دراصل کلمے سے ماخوذ ہے، تخلیق کی وساطت
سے پھیلا ہے، لیکن روح اس سے براہ راست نکلتی ہے۔ یہ سب باتیں اس
فلسفی نظریے کا جزو ہیں، جسے اسکندر فرودسی اور نو فلاطونیوں نے مرتب کیا
تھا، اور جسے اس زمانے میں ناقابل شکست مانا جاتا تھا۔ دوسرا حل جس کے ۳۰
حامی زیادہ تر انطاکیہ میں تھے، مسیح علیہ السلام کی انسانیت کے مکمل ہونے پر زور
دیتے تھے، جس کی وجہ سے جسم، نفس ناطقہ اور روح لازمی طور پر بلحاظ انسانیت
مکمل تھے اور کلمہ جسم انسانی میں روح کے اندر کسی قسم کی کمی کیے بغیر متمکن رہتا تھا،
جو کہ لوازم انسانیت میں سے ہے، اور اس وجہ سے کسی قسم کا امتزاج نہیں ہو سکتا
چونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ روح اپنے منبع کی طرف واپس ہو جائے اور

مسیح کی انسانیت میں کمی واقع ہو جائے۔ اس حل میں بھی اسی نفسیات کو مانا گیا ہے
جس کو پہلے حل میں مانا گیا ہے۔ جو نظریہ بھی رائج ہو کلیسا اپنی تعلیم کی اس تعریف
سے مروجہ نفسیات کا قطعی طور پر پابند ہو گا۔

دونوں حل مفروضہ مسلمات سے پورے منطقی استخراجات کرتے تھے،
اور فلسفے یا روایتی مذہب سے انحراف کے لیے، ایک یا دوسرے کے حامیوں
کے واسطے صرف اپنے دعوے کا ذرا ضرورت سے زیادہ مطالبہ کرنا کافی
تھا۔ پہلی غلط چال انطاکیہ سے چلی گئی۔ انطاکیہ والے مسیح کی انسانیت کے مکمل
ہونے پر تو زور دیتے ہی تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ جسم، نفس، اور روح لازمی
طور سے جسم انسانی سے وابستہ ہیں، انھوں نے اس نظریے کو اس طرح سے
ظاہر کیا، کہ مریم علیہا السلام کو انسانی مسیح یعنی مسیح کے جسم، نفس، اور روح ہی کی
ماں قرار دیا جائے جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ پیدائش کے وقت مسیح صرف
انسان تھے، اور بعد کو جسم انسانی میں کلمے کے داخل ہونے سے خدا بن گئے۔ غالباً
جو لوگ ان خیالات کو پیش کر رہے تھے، ان کے یہ نتیجہ مراد نہ تھا، لیکن ان ۲۱
کے حریفوں نے اس نتیجے پر زور دیا۔ یہ تعلیم ڈیوڈورس تھیوڈورسا کن ماپسیتا
کی تھی، اور یہ دونوں مذہب انطاکیہ سے متعلق تھے اور اس کی شدید تر صورت
کی انطاکیہ کے ایک راہب نسطورس نے تائید کی، جو ۴۲۸ء میں قسطنطنیہ کا
بشپ یا بڑا پادری بنایا گیا۔ اس پر شدید قسم کے مباحثے ہوئے، جن کا نتیجہ یہ
ہوا کہ ۴۳۱ء میں ایفیسس کے مقام پر ایک مجلس منعقد ہوئی، جس میں اسکندریہ
والی جماعت نسطورس اور اس کے متبعین کو بدعتی قرار دینے میں کامیاب ہو گئی
دو سال بعد نسطوریوں نے جنھیں اس امر کا کامل یقین تھا ان کے حریف یہ فرض
کرتے ہیں کہ مسیح علیہ السلام میں نفس ناطقہ اور کلمہ باہم ضم یا متحد ہیں کوئی معقولیت
نہیں رکھتے سرکاری کلیسا سے انکار کر دیا اور خود کو ایسے کلیسا میں متحد کر لیا جسے
ایفیسس کے بدعتیوں سے کوئی علاقہ نہیں تھا لیکن سرکاری کلیسا کو دنیاوی اقتدار کا
وزن حاصل تھا، اور نسطوریوں کو شدت کے ساتھ سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور
یونانی بولنے والے شامی علاقے میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا، اور نسطوری مصر

میں ایک مفرور فرقے کی حیثیت میں آ گئے۔ انھیں پاؤں ٹکانے کے لیے کہیں جگہ نہ ملی، اور مغرب میں حسب معمول سرکاری کلیسا سے اتفاق کیا گیا، جس کا کہ غلبہ تھا۔ صرف سُریانی بولنے والے عیسائیوں میں نسطوری تعلیم کا پورا دور دورہ رہا، اور یہ جماعت زیادہ تر اس عقیدے پر جمی رہی۔

اس سے کچھ عرصے پہلے نس بس کا مدرسہ بند ہو چکا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اسے اڈیسہ کی طرف منتقل کر دیا گیا تھا۔ سنہ ۳۶۳ء میں شہر نس بس ان شرائط صلح کے لحاظ سے جس سے اس منحوس جنگ کا خاتمہ ہوا، جس کو جولین نے چھوڑا
تھا، ایرانیوں کے حوالے کر دیا گیا، اور اس مدرسے کے ارکان عیسائی علاقے ۲۲
میں واپس آ کر اڈیسہ میں جمع ہو گئے جہاں سنہ ۳۷۳ء میں ایک مدرسے کا افتتاح کیا گیا، اور اس طرح سے اڈیسہ سریانی زبان بولنے والے علاقے میں گر بائی زنطین سلطنت کے اندر مقامی زبان بولنے والے سریانی کلیسا کا مرکز بن گیا۔

نسطوریوں کی علٰحدگی پر مدرسۂ اڈیسہ ان لوگوں کا مرکز بن گیا جو افیسس کے فیصلوں کو تسلیم نہ کرتے تھے، لیکن سنہ ۴۸۹ء میں شہنشاہ زینو نے اسے اس کے شدید نسطوری میلان کی بنا پر بند کر دیا، اور اس کے خارج شدہ ارکان بارسوما کی قیادت میں جو ایبس کے شاگردوں میں سے تھا اور جو اپنے زمانے میں اڈیسہ کا بہت روشن ستارہ تھا، ایرانی سرحد کے پار نقل مکان کر گئے۔ بارسوما نے ایرانی بادشاہ فیروز کو سمجھایا کہ راسخ العقیدہ یعنی سرکاری کلیسائے ناظیوں کا ہو یہ ہے، لیکن نسطوری سلطنت بائی زنطین کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل الگ ہو گئے ہیں۔ اس مفاہمت پر انھیں مہربانی کے ساتھ ایرانی علاقے میں جگہ دی گئی، اور یہ سلطنت کے ساتھ بعد کو جو لڑائیاں ہوئیں ان میں ایرانیوں کے وفادار رہے۔ نسطوریوں نے نس بس میں مدرسے کو از سر نو کھولا اور یہ نسطوری سرگرمی کا مرکز بن گیا، جس سے مسیحیت کی ایک مشرقی شاخ عالم وجود میں آئی۔ رفتہ رفتہ نسطوری مبلغین وسط ایشیا اور عرب تک پھیل گئے، اس لیے سلطنت یونان سے باہر جو اقوام ہیں انھیں مسیحیت کا پہلے نسطوری صورت میں علم ہوا۔ اغلب یہ ہے کہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم نسطوری معلمین سے ملے ہوں (ہرشفیلڈ تحقیقات جدید صفحہ ۲۲) ۲۳

اور اس میں شک نہیں کہ نسطوری راہبوں اور مبلغوں کے ابتدائی عہد کے مسلمانوں سے بہت تعلقات تھے۔ یہ نسطوری مسیحیت کی تعلیم دینے ہی کے مشتاق نہ تھے بلکہ قدرتی طور پر ذات مسیح کی نسبت اپنی توجیہات کو انتہائی اہمیت دیتے تھے۔ یہ بات صرف ان نظریوں کی مدد سے واضح کی جا سکتی تھی، جو یونانی فلسفے سے لیے گئے تھے اور ہر نسطوری مبلغ کسی حد تک اس فلسفے کا داعی بھی بن گیا تھا۔ انھوں نے سُریانی میں صرف ایسے الٰہیاتوں کا ہی ترجمہ نہیں کیا جیسے کہ تھیوڈور ساکن ماپ سستیا جو ان کے نظریات کی توجیہ کرتا ہے، بلکہ ارسطو اور اس کے شارحین جیسے یونانی اکابر کی تصانیف کا بھی ترجمہ کر ڈالا، کیونکہ الٰہیات کے سمجھنے کے لیے کسی حد تک ان کا علم بھی ضروری تھا۔ اس ترجمہ کے کام سے ان کی تعلیم کے سمجھانے کی حقیقی خواہش کا پتا چلتا ہے لیکن اس سے شہنشاہ اور اس کے سرکاری کلیسا کے خلاف بھی شدید مخالفت کا اظہار ہوتا ہے۔ چونکہ یہ کلیسا اپنی عبادات اور تعلیم میں یونانی زبان استعمال کرتا تھا، اس لیے نسطوری یونانی کو ترک کر دینے کے بہت زیادہ خواہش مند تھے۔ وہ عبادات وغیرہ میں صرف سریانی زبان استعمال کرتے تھے، اور انھوں نے الٰہیات اور فلسفے کے ترجمہ شدہ مواد اور سریانی کی شرحوں کے ذریعے سے سریانی زبان میں تعلیم دینے کی کوشش کی۔ یہی لوگ ارسطو اور نوفلاطونی مصنفین کی تصنیفات کے سلطنت سے باہر ایشیا میں منتقل ہونے کا موجب ہوئے اور اسی طرح سے بعد کو (جیسا کہ ہمیں معلوم ہوگا) نسطوری مترجمین کی اسی جماعت نے سریانی سے عربی میں ترجمے کیے اور پہلے پہل یونانی فلسفے کو عربی دنیا میں پہنچایا۔ لیکن نسطوری کلیسا کا ایک کمزور پہلو بھی تھا اور وہ یہ کہ یونانیت کی وسیع زندگی سے ۳۴ منقطع ہونے کی بنا پر نسطوری کلیسا قطعی طور پر مقامی بن گیا۔ اس کا فلسفہ انھیں مباحث کے گرد گھومتا رہا، جو علیحدگی کے وقت مروج تھے، اور اس لیے نئے ممالک میں یہی فلسفہ پہنچا۔ یہ ایک وسیع تعلیمی نظام پیدا کرتا ہے، اور اپنے مواد کو مکمل صورت میں بھی پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس سے ترقی کا اظہار نہیں ہوتا۔ اگر ہم تعلیمی کارکردگی کا اصل معیار تحقیق و تفتیش کو قرار دیں، اور جو مواد پہلے سے حاصل ہو چکا محض اس کی اشاعت کو معیار نہ مانیں، تو نسطوریت تعلیمی اعتبار سے

کامیاب نہیں کہی جا سکتی' اور ایسا معلوم ہوتا ہے' کہ یہی سب سے بڑی جانچ ہونی چاہیے' کیونکہ علم بتدریج ترقی کرتا رہتا ہے' اور اس لحاظ سے مزید ترقی کی جانب خفیف ترین اضافہ بھی اس کے مقابلے میں زیادہ حقیقی قدر و قیمت رکھتا ہے' کہ جو نتائج پہلے سے حاصل ہو چکے ہیں، ان کی نہایت عمدگی سے تعلیم دی جائے لیکن یونانی ثقافت کا قبل مسلم دنیا میں مشرقی ترجمہ کرنے کے لحاظ سے نسطوریت کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس کی اصل اہمیت اس امر پر مشتمل ہے' کہ یہ اسلام کی تمہید بن گئی، جس نے تبادلۂ افکار کے لیے ایک عالمگیر واسطے عربی کو پیش کیا، اور اس طور پر سریانی مواد کو وسیع تر اور مفید تر مید ان میں استعمال کے قابل بنایا۔

اگرچہ نسطوروس معتوب ہو چکا تھا لیکن کلیسا کے لیے مسئلے کا حل کرنا ابھی باقی تھا۔ اعتراض صحیح تھا۔ اگر نفس ناطقہ اور کلمہ مسیح علیہ السلام میں باہم ضم ہو گئے تھے اور نفس ناطقہ یا روح اپنے منبع میں گم ہو گئی تھی تو کلمہ جسم انسانی میں تھا' اور مسیح علیہ السلام کی کامل انسانیت زائل ہو گئی تھی۔ عارضی ربط کا نسطوری نظریہ اب بدعتی ۳۵
قرار دیا جا چکا تھا، لیکن امتزاج کی دوسری انتہا تک جانا ضروری تھا؛ جو اسکندریہ کی تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کلیسا کی خواہش یہ تھی کہ فلسفی اعتبار سے اس کا مسلک صحیح رہے' اور اس کے باوجود یہ ان نتائج سے بھی بچ جائے جو ہر دو نظریوں کی انتہائی صورت سے مستنبط ہو سکتے تھے حقیقت یہ ہے' اگر فلسفے پر شدت کے ساتھ زور دیا جائے، تو کلیسا کو خطرہ لاحق ہو سکتا تھا اور اسی خطرے سے یہ سب سے زیادہ ڈرتا تھا اور اسے اپنے تحت الشعور میں اس امر کا مبہم سا احساس تھا کہ مذہبی عقاید حکمت کے یا کم از کم اس حکمت کے جو اس زمانے میں مروج تھی بالکل مطابق نہیں ہیں۔ اور کلیسا کے حقیقی دشمن وہی پرجوش لوگ ہیں، جنھیں اس امر کا یقین ہے' کہ فلسفی تعلیم اور مذہب دونوں مطلقاً صحیح ہیں۔ اور یہ سبق ہم اب تک بھی پوری طرح سے نہیں سیکھ چکے ہیں، کہ وہ دونوں جزوی طور پر صحیح اور عالم ترقی میں ہیں۔ مسلمانوں کو اپنے زمانے میں ٹھیک انھی تجربات میں سے گزرنا پڑا' اور وہ تقریباً یکساں نتائج تک پہنچے' یعنی مسیحی اور اسلامی دونوں کلیساؤں نے آخر کار تعلیم کے فلسفیانہ بیان کو اختیار کر لیا' لیکن ان منطقی نتائج کو بدعتی قرار دیا' جو اس سے اخذ ہو سکتے تھے۔ مذہب اسکندریہ کو نسطوروس

کے مقابلے میں جو فتح حاصل ہوئی غالباً اس سے بہک کر یہ اپنے دعووں کے بیان
میں اعتدال سے تجاوز کر گیا، اور انھیں انتہائی نتیجے تک پہنچانے میں اصرار کیا۔
نسطوریوں کی تنبیہی پیشین گوئی فوراً ہی پوری ہو گئی، یعنی کلمہ اور مسیح کے نفس ناطقہ کے
امتزاج کی تعلیم اس کی انسانیت کو قطعاً باطل کر دیتی ہے۔ ایک مباحثہ شروع ہوا اور ۳۶
اس میں پہلے مباحثے کی طرح سے کسی فریق نے بھی اس نفسیات یا مابعد الطبیعیات پر
شک ظاہر نہیں کیا، جو ارسطو اور نو فلاطونیوں کے فلسفوں سے ماخوذ تھی۔ اس کو ہمیشہ
قطعی مانا گیا۔ مسئلہ یہ تھا کہ اس کو عیسائی تعلیم کے کس طرح مطابق بنایا جائے۔ اب
وہ لوگ جو اسکندریہ کے نتائج کے خلاف تھے، کلمہ اور مسیح کے نفس ناطقہ میں ایسے
اتحاد کے نظریے کے حامی بن گئے، کہ کامل انسانیت بھی باقی رہی، اور الوہیت بھی،
اور یہ اتحاد ناقابل انفکاک قسم کا تھا، اور اس طرح سے انھوں نے اپنے آپ کو
نسطوری نظریوں سے بچا لیا۔ حقیقت یہ ہے، کہ یہ فلسفی بیان کے تسلیم کرنے اور اس
کے ممکن نتائج کے استنباط سے منع کرنے کے مرادف ہے، اس کو راسخ العقیدہ تعلیم
قرار دیا گیا، اور یہ اس اعتبار سے راسخ العقدہ ہے بھی کہ یہ ایسی تعلیم کو فلسفیانہ اصطلاحات
میں ظاہر کرتی ہے، جو کلیسا میں فلسفہ سیکھنے سے پہلے رائج تھی، اور اس میں ممکنہ نتائج
کے استنباط سے منع کیا گیا تھا، جو فلسفی بیان پیش کرنے کے ساتھ ہی قابل استنباط
معلوم ہوتے تھے عام طور سے جب ایسی تعلیم کو منطقی و حکمی اصطلاحات میں بیان کیا
جاتا ہے، جیسے دراصل ایسے لوگوں نے بیان کیا ہو جو فلسفے سے ناواقف
ہوں، تو یہی نتیجہ ہوتا ہے، یعنی ایسی صورت میں روایتی عقیدے کا راسخ العقیدہ
بیان ایک طرح کی مصالحت ہونا لازمی ہے۔ دوسرے اختلاف کا نتیجہ مجلس
چالسیڈن کی صورت میں ۴۵۱ء میں پیش آیا۔ اس مجلس کے فیصلے کی بنا پر
نظریۂ امتزاج کے حامی سرکاری کلیسا سے خارج کر دیے گئے اس طرح سے
ایک تیسری جماعت بن گئی جن میں سے ہر ایک سچے مذہب کی نمائندگی کی
مدعی تھی عملاً پورا کا پورا مصری کلیسا امتزاجیہ یا موحد الفطریہ یا یعقوبیہ (جو
یعقوب سیروغی سے منسوب ہیں) کا پیرو تھا۔ شام میں بھی ان کے کافی پیرو تھے
نسطوریوں کی طرح سے انھیں بھی شہنشاہ اور سرکاری کلیساؤں نے ایذا پہنچائی تھی ۳۷

کوشش کی، لیکن نسطوری تو سلطنت بازنطائن سے ہجرت کر گئے تھے، مگر یہ سلطنت کے حدود ہی میں رہتے، اور ان کی جماعت اس کا اہم جزو رہی اگرچہ نہایت ہی قسطنطنیہ مرکز۔ بعد کو ان کی کچھ شاخیں دوسرے ممالک میں بھی گئیں نسطوریوں کی طرح سے انھوں نے بھی ان لوگوں کی زبان کو ترک کر دیا، جو ان کو ایذائیں پہنچاتے تھے، اور قبطی اور سریانی زبانیں استعمال کرنے لگے۔ یہ دعویٰ صحیح ہے کہ سریانی ادب اور فلسفے کا عہد زریں موحد الفطری افتراق سے شروع ہوتا ہے لیکن مغرب میں یعقوبیوں اور مشرق میں نسطوریوں کے مابین ایک عجیب و غریب قسم کا امتیاز پایا جاتا ہے، اور وہ یہ کہ یہ مختلف زبانیں استعمال کرتے تھے۔ جس کی وجہ غالباً ان کی جغرافیائی تقسیم ہے اور ان کے رسمِ خط بھی مختلف تھے۔ اس کا باعث کچھ تو ازادی اختلاف تھا، اور کچھ آلات تحریر کا خفیف فرق۔

جب ہم موحد الفطری اور نسطوری اختلافات کے نتائج پر غور کرتے ہیں، تب یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یونانی فلسفی مواد کا اتنا بڑا حصہ سریانی میں کیوں ترجمہ ہوا، اور نسطوری تحریک اس امر کی کافی وجہ ہے کہ یونانی ثقافت کے ایشیا کے ان حصوں میں منتقل ہونے کے لیے جو سلطنت بازنطائن کی حدود سے باہر تھے، ان صدیوں میں جو اشاعت اسلام سے قریب ہیں سریانی کیوں
۴۸ واسطہ بن گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ آخر کے ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی فلاسفہ ہر اس شخص کے لیے جو اس زمانے کے الہیاتی مباحثوں میں مصروف تھا بےحد اہمیت رکھتے تھے اور ارسطاطالیسی منطق بھی اتنی ہی اہمیت رکھتی تھی کیونکہ اس پر اصطلاحات کے استعمال کا مدار تھا۔ یونانی کلیسا سے علیحدہ ہو جانے کے بعد نسطوری اور موحد الفطری مقامی زبانیں بولنے والے عیسائیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور اس طرح سے فلسفی اور الہیاتی مواد کی ایک بڑی مقدار سریانی میں ترجمہ کی گئی۔ قبطی زبان میں اتنا ترجمہ نہیں ہوا تھا کیونکہ مصری موحد الفطریہ کو ایسے اختلافات سے سابقہ نہیں تھا جیسا کہ شام میں ان کے بھائیوں کو درپیش تھا۔ ان تفرقوں اور مسلمانوں کے فلسفے میں دلچسپی لینے کی ابتدا کے مابین جو دور گزرا ہے، اس میں ترجمے حواشی اور شرحیں کثرت سے ہوئیں۔ اگرچہ کسی

قوم کی ادبی تاریخ بیان کرنا بہت دلچسپ کام ہوتا ہے لیکن ایسے ادب کی تاریخ بیان کرنا، جو اس قسم کی سرگرمیوں تک محدود ہو، مقابلتہً بہت کم دلچسپ کام ہے، کیونکہ یہ ناموں کی فہرست سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ شرح و تنقید سے اس میں شک نہیں کہ نئی تحقیق کا میدان کھل سکتا ہے، لیکن اس قسم کے سریانی کام میں ایسی کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونانی دنیا سے علیحدگی کے بعد جو مقامی رنگ پیدا ہو گیا ہے، اس نے بہت کچھ قیود و حدود عاید کر دی ہیں، اگرچہ ہمیں قابل اور محنتی کام کرنے والے ملتے ہیں، لیکن وہ محض ان نتائج کے از سر نو بیان کر دینے سے آگے نہیں بڑھتے، جو پہلے حاصل ہو چکے ہیں، اور یہ بیان بھی کم و بیش صحیح ہوتا ہے۔

فلسفہ اور الٰہیات کے علاوہ ہم طب اور کیمیا اور ہیئت میں بھی بہت ٣٩
دلچسپی پاتے ہیں، جنھیں طب سے متعلق سمجھا جاتا تھا، کیونکہ ہیئت کو نجومی نقطۂ نظر سے حیات و موت اور صحت و بیماری کے حالات سے بہت ہی قریبی تعلق سمجھا گیا تھا۔ طبی علوم کا مدرسۂ اسکندریہ سے خاص تعلق تھا۔ خاص طور سے فلسفۂ الٰہیات میں اس قدر ضم ہو گیا تھا کہ غیر مذہبی محقق علوم طبیعی کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور تھے اور طب اور متعلقہ علوم کے مرکز ہونے کی حیثیت سے اسکندریہ کا قدیم مدرسہ مسلسل ترقی کرتا رہا تھا، اگرچہ اب حالات بدل گئے تھے۔ جان فیلوپونس یا جو نحوی جان کے نام سے مشہور رہے ارسطو کے بعد کے شارحین میں سے ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ اس طبی مدرسے کے ابتدائی لمعات میں سے بھی ہے۔ اس کے انتقال کی تاریخ معلوم نہیں، لیکن، جس زمانے میں جسٹینین نے ۵۲۹ء میں مدارس ایتھنز کو بند کیا، وہ اسکندریہ میں تعلیم دیتا تھا۔ اس مدرسے کا دوسرا بڑا قائد پال ساکن ایجینا تھا، جو مسلمانوں کی فتح کے زمانے میں گزرا ہے، اور جس کی تصانیف نے عرصے تک طب کی عام درسی کتابوں کا کام دیا ہے۔ اسکندریہ کے طبی مدرسے کے بانیوں نے اطبا کی تربیت کے لئے تعلیم کا ایک باقاعدہ نصاب مقرر کیا تھا، اور اس غرض کے لیے انھوں نے جالینوس کی سولہ کتابیں منتخب کی تھیں، جن میں سے بعض کو خلاصے کی صورت میں از سر نو مرتب کیا گیا تھا، اور ان پر باقاعدہ

درس دیے جاتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہ مدرسہ طب ہی میں نہیں، بلکہ کیمیا اور
علم طبیعی کے دوسرے شعبوں میں بھی اصلی تحقیق کا مرکز بن گیا۔ اس طرح سے ۴۰
مسلمانوں کی فتح کے وقت اسکندریہ حکمی تحقیق کا عظیم الشان مرکز بن چکا تھا۔
ایک حد تک اس کو سوئے اتفاق کہا جاسکتا ہے کیونکہ مصر کی موجودہ روایات
نے ان علوم کو بہت کچھ تاریک پسندانہ راہوں پر ڈال دیا تھا اور ان میں تعویذ
گنڈے وغیرہ کا استعمال اور نجومی میلان رائج کر دیا تھا۔ بعد کو یہ بات عربی
طب میں بڑا نقص بن جاتی ہے حتیٰ کہ قرون وسطیٰ تک میں پیدا ہوا، میں اس کا اظہار
ہوتا ہے۔ لیکن یہ قصور اسلام کا نہیں، بلکہ یہ تو اسکندریہ کی میراث ہے۔ سریانی
تحقیق کا جو مواد اب تک باقی ہے اس سے یہ پتا چلتا ہے، کہ ان کے یہاں
کا طریقہ زیادہ سنجیدہ تھا، لیکن مسلمانوں کے حملے کے زمانے میں شام کے حکیم
اسکندریہ والوں کے سامنے ماند پڑ چکے تھے۔ کم از کم عام رائے کے لحاظ سے
تو ایسا ہی تھا، اور اسی وجہ سے عربی تحقیق ان نجومی چکروں میں پھنس گئی۔

اس مدرسے کے مشہور فضلا میں سے پال ساکن ایجینا اور اہرون (آرون) ہیں۔
پال کی طبی تصانیف قرون وسطیٰ کی عربی اور لاطینی طبی تعلیم کی بہت کچھ بنیاد ہیں۔ اہرون
نے طب پر ایک کتاب تصنیف کی تھی، اور جس کا بعد کو سریانی میں ترجمہ ہوا۔ یہ عام طور
پر مستند خیال کی جاتی تھی۔ اسکندریہ کیمیا کا بھی مرکز تھا اور اس لحاظ سے یہ بعد کی
عربی الکیمیا کی ماں ہے۔ ایم برتھی لوڈ نے عربی کیمیا کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ اس
سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربی مواد کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس میں سے
ایک تو زیادہ تر یونانی پر مبنی ہے، یا یونانی سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور یہ ان یونانی
مصنفوں سے تعلق رکھتا ہے، جن کی کتابیں اسکندریہ میں رائج تھیں، دوسرا حصہ ۴۱
بعد کی آزاد تحقیق ہے پہلی قسم میں سے برتھی لوڈ تین نمونوں کا ذکر کرتا ہے کتب
کریٹس، کتب الہابد، کتب اُستینس۔ ان تمام کتابوں سے اس یونانی روایت کا
اظہار ہوتا ہے جو اسکندریہ میں اسلامی حملے کے وقت رائج تھی۔

اہل اسکندریہ نے تو طب اور اس کے متعلقہ علوم سے دلچسپی کو زندہ رکھا
تھا، لیکن ان کے برخلاف مقامی زبانیں بولنے والے ایشیا کے کلیساؤں کو جو اسکندریہ

سے الگ ہو گئے تھے، منطقی اور نظری فلسفے سے زیادہ دلچسپی تھی۔ موحد الفطریہ سے، جن کا مصر سے تعلق قریبی تھا، جان فلپونس کی شرحوں کا اختیار کرنا قدرتی امر تھا کیونکہ خود وہ بھی ایک قسم کا موحد الفطری ہے لیکن ابتدا وہ اور نسطوری دونوں فرفوریوس کی ایساغوجی سے کرتے تھے جس سے مابعد الطبیعیات اور نفسیات سے الٰہیات میں کام لیا جاتا تھا، اور خود الٰہیات پر بحث کرتے ہوئے موحد الفطری نسطوریوں کے مقابلے میں نوفلاطونیت اور تصوف کی جانب زیادہ مائل تھے، اور ان کی زندگی خانقاہوں میں زیادہ مرکوز تھی، ان کے برخلاف نسطوری مقامی مدارس کے قدیم نظام پر قایم تھے، اگرچہ ان کی بھی خانقاہیں تھیں اور رفتہ رفتہ مدارس نے خانقاہ کے آداب و قواعد اختیار کر لیے تھے۔

نسطوری مدارس میں قدیم ترین مدرسہ نس بس کا تھا، لیکن سنہ ۵۵۰ء میں ہر تبہ نے، جس نے مجوسیت سے مسیحی مذہب اختیار کیا تھا، اور جو نسطوریوں کا بطریق بن گیا تھا، نس بس کے نمونے پر سلوشیا میں ایک مدرسہ قایم کیا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد ایران کے بادشاہ خسرو نوشیرواں نے جو ثقافت کے اس یونانی منظر سے بہت متاثر ہوا تھا، جو اس نے شام کے ساتھ جنگ کے دوران میں دیکھا تھا، اور ۴۲
جب جسٹینین نے ایتھنز کے مدارس بند کر ڈالے تو اس نے یونان سے خارج شدہ فلاسفہ کی بڑی آؤ بھگت کی تھی، خوزستان میں جند شاپور کے مقام پر ایک مجوسی مدرسے کی بنیاد ڈالی، جہاں صرف یونانی اور سریانی کتابوں ہی کا درس نہ دیا جاتا تھا بلکہ ہندوستان سے آئی ہوئی فلسفی اور علمی تحریرات کا پہلوی یا قدیم ایرانی میں ترجمہ کیا گیا۔ یہاں پر اس طب کو اتنی ترقی دی گئی، جس کی یونانی اور ہندی اطبا تعلیم دیتے تھے، جتنی کہ عیسائی مدارس کی الٰہیاتی فضا میں یہ ترقی نہ کر سکی تھی، اگرچہ اس مدرسے کے بھی مشہور ترین اساتذہ خود نسطوری عیسائی تھے۔ جند شاپور کے فارغ التحصیلوں میں ایک عرب حارث بن کلدہ نامی تھا جو بعد کو مشہور طبیب ہوا ہے اور اس کا بیٹا عنتر (Ennader) جس کا ابن سینا نے پانچویں قانون میں ذکر کیا ہے، جو نبی کریم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دشمن تھا اور جس نے غزوہ بدر میں شکست کھائی اور حضرت علیؓ کے ہاتھ سے مارا گیا۔ رازی اور دوسرے علما نے متعدد

ہندی طبی مصنفین کا ذکر کیا ہے، بالخصوص شرک اور قطبان کا سمیات پر ہندی طبیب فنسکر کی ایک کتاب ہے جس کا بعد کو منکا نے یحییٰ بن خالد برمکی کے لیے ترجمہ کیا تھا اور بعد کو عباسی خلیفہ المامون کے لیے یہ کتاب عربی میں ترجمہ ہوئی۔ منکا نے جو ہارون رشید کے دربار کے اطبا میں تھا سنسکرت سے مختلف طبی اور دوسری کتابوں کا ترجمہ کیا ہے۔ عیسائی اور مجوسی مدارس کے علاوہ حران میں ایک وثنیوں کا بھی
۴۳ مدرسہ تھا جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم نہیں کہ اس کی بنیاد کب پڑی تھی۔ حرّان سکندر اعظم کے زمانے سے یونانی اثر کا مرکز اور قدیم یونانی مذہب کی پناہ گاہ رہا تھا، جب عام طور پر یونانی دنیا مسیحی مذہب قبول کر چکی تھی۔ اگرچہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ حرّان کو قدیم بابلی مذہب میراث میں ملا تھا، جس کا آخری مرتبہ سن عیسوی کی پہلی صدی میں احیا ہوا تھا مگر اس مذہب پر وہ وثنی اشکال مسلط ہو چکی تھیں جو نو فلاطونیہ کی نظر ثانی کا نتیجہ تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ یونانی وثنیت اور نو فلاطونیہ دونوں کو جس طرح سے فرفری یوس نے مرتب کیا تھا انھوں نے حران میں آخری بار قدم جمایا اور یہاں یہ ایک عرصے تک طاقتور مگر دنیا سے الگ تھلگ زندگی بسر کرتے رہے۔

اس طرح سے ایران اور عراق میں متعدد عوامل کام کر رہے تھے جن کی وجہ سے یونانی اثر روز بروز قوی اور وسیع ہوتا جا رہا تھا۔ عراق بعد کو ایرانی صوبہ بن جاتا ہے۔ ان مدارس کے علاوہ بھی اور بہت سے اثرات کام کر رہے تھے۔ ایرانی فوجیں جب شام کے حملے سے واپس لوٹیں تو وہ اپنے ساتھ یونانیوں کے غسل کے نظام لے کے علاوہ جس کی ایران میں نقل کی گئی اور جسے مسلمانوں نے جاری رکھا اور کل اسلامی دنیا میں پھیلایا یونانی ثقافت کے اور بھی بہت سے اجزا لائی تھیں جس غسل کو اب ہم ترکی غسل کہتے ہیں دراصل قدیم یونانی غسل کا جانشین ہے، جو مسلمانوں سے پہلے کے ایرانیوں کے یہاں سے ہو کر مسلمانوں کے پاس آیا، اور انھوں نے اس کو بہت زیادہ پھیلایا۔ یہ فوجیں اپنے ساتھ ایرانی فن تعمیر اور انجینیری کا شوق بھی لائیں، اور مال غنیمت میں یونانی معماروں اور انجینیروں اور صناعوں کو سب سے قیمتی شمار کیا گیا، اور

ان کی مدد سے ایران میں یونانی انداز پر عمارات بنانے کی کوشش کی اس طرح ۴۴
سے اسلام کے پھیلنے کے تھوڑے ہی قبل جو صدیاں گزری ہیں، ان میں یونانی
اثرات کی، ثقافت کی تمام مختلف اشکال میں، حکمت، فلسفہ مصوری تعمیر اور زندگی
کے تعیشات میں یونانی اثرات کی عام اور مستقل توسیع نظر آتی ہے، اور اس
سے پہلے بھی سکندر اعظم کے زمانے کے بعد سے ہمیشہ یونانی اثر پھیلتا رہا تھا جس
کی وجہ سے مغربی ایشیا گویا کہ یونانی فنون میں ڈوبا ہوا تھا، جس کی نقل اگرچہ
اکثر صورتوں میں نہایت ہی بے ڈھنگے طور پر کی جاتی تھی اور جس میں بہت
سے مقامی عناصر بھی شریک ہو جاتے تھے۔ جب بنو امیہ کا دور استبداد ختم
ہوا اور مقامی آبادی کو آزادی نصیب ہوئی، تو ہمیں اس بات پر تعجب نہ ہونا
چاہیے کہ اس کے معنی یونانیت کے احیاء کے تھے۔

الیس کا تو ہم ذکر کر ہی چکے ہیں، جو بارسوما کا استاد تھا، جس نے نسطوری
ہجرت ایران کی قیادت کی، اور نسیبس کے مدرسے کو از سر نو کھولا۔ یہ الیس
مدرسۂ اڈیسا کے آخری زمانے میں اس کے روشن ستاروں میں سے تھا، اور
ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ پہلا شخص ہے، جس نے فرفری یوس کی ایساغوجی کا جو
ارسطو کے آرگنن سے پہلے منطق کی مسلمہ کتاب تھی سریانی میں ترجمہ کیا۔ اس
سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ نسطوریوں میں منطق تعلیم کا اہم حصہ تھی اور تقریباً یہی صورت
موحد الفطریہ کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

تقریباً اسی زمانے میں ایک شخص پروبس گزرا ہے۔ اس کے متعلق
کہا جاتا ہے کہ یہ انطاکیہ کا پادری تھا، اور اس نے فرفری یوس کی ایساغوجی
ارسطو کی کتاب العبارت (Hermeneutica) المغالطہ (Soph. Elench) القیاس
Analytica priora کی شرحیں لکھی ہیں۔ یہ شرحیں سریانی بولنے والے منطق کے
طالب علموں میں بہت مقبول ہوئیں۔ اوف مان کی کتاب De Herme
neuticis Apud syras (لائپزگ ۱۸۷۳ء) میں العبارت کی شرح کا متن اور اس کے
بعد لاطینی ترجمہ دیا ہوا ہے۔ اس کتاب میں اور سریانی کی تمام شرحوں میں یہ طریقہ
رکھا گیا ہے کہ ارسطو کے سریانی میں ترجمہ شدہ متن کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا

چند الفاظ کو لیا جاتا ہے اور پھر اس کی تشریح کی جاتی ہے، جو بعض اوقات کئی کئی صفحوں میں ہوتی ہے، اور کبھی محض خفیف سا اشارہ کر دیا جاتا ہے، جس کا مدار متن کی دشواری پر ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے جیسے کوئی استاد بہ آواز بلند پڑھ رہا ہو، اور پڑھتے پڑھتے متن کی عبارت وار تشریح کرتا جاتا ہو۔ شرح کا یہی طریقہ عام ہو گیا، اور بعد کو مسلمانوں نے قرآن کی تفسیریں لکھتے وقت اسی کی نقل کی۔ ایساغوجی کی شرح باؤن اسٹارک نے چھاپی ہے Aristotles bei den syrern. Leipzic سنہ ۱۹۰۰ء) اور اینلیٹک کا پریرا یا القیاس کو پروفیسر اوناکر نے جولائی اور اگست سنہ ۱۹۰۰ء میں جرنل ایشیاٹک میں شائع کیا ہے۔

موحد الفطری علما میں سب سے مشہور سرجیس ساکن راس العین (متوفی سنہ ۳۶ھ) ہے۔ اس نے فلسفۂ طب اور ہیئت کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے ہیں اور ان علوم میں اصل تصانیف بھی چھوڑی ہیں۔ طب کے کام سے اس کو بڑی دلچسپی تھی اور اس نے سریانی زبان میں جالینوس کے بیشتر حصے کا ترجمہ کر کے مستقل نشان چھوڑا ہے۔ اس نے کچھ زمانہ اسکندریہ میں گزارا جہاں اس نے اپنے یونانی علم کی تکمیل کی اور اسکندریہ کے طبی مدرسے (جس کا کہ اسی زمانے میں آغاز ہوا تھا) میں کیمیا اور طب کو حاصل کیا۔ اس کے جالینوس کے کچھ ترجمے کا حصہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے اور مخطوطے کے نمبر ۱۴۶۶۱ اور ۱۷۱۵۶ ۴۶
ہیں۔ آخری الذکر مخطوط میں فن طب اور خواص اغذیہ ہیں جس کی سخاؤ نے ترتیب و تصحیح کی ہے Inedita syria ca Vienna سنہ ۱۸۷۰ء) اس کے فلسفی کام کا تذکرہ کرتے ہوئے سخاؤ ایساغوجی اور جدول فرفریوس اور مقولات ارسطو اور مشکوک ڈی منڈو اور نیز رسالۂ روح کا ذکر کرتا ہے، جو ارسطو کا ڈی اینما نہیں ہے۔ اس نے منطق پر خود سات کتابیں تصنیف کی ہیں (یہ کتاب برٹش میوزیم میں ناقص حالت میں موجود ہے جس کا نمبر ۱۴۶۶۰ ہے اور اس میں مقولات کی بحث ہے)۔ یہ کتابیں سلب و ایجاب جنس نوع اور فرد پر ہیں، اور اس کے علاوہ ایک کتاب کا موضوع یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک کائنات کے اسباب کیا ہیں، اس کے علاوہ کچھ اور چھوٹے چھوٹے مضامین ہیں۔ ہیئت میں اس نے چاند کے اثر پر ایک مقالہ چھوڑا ہے، جو جالینوس

کی تحقیق پر مبنی ہے سرجلیس کی تحقیقات نسطوریوں اور موحد القطریہ دونوں میں رائج ہیں اور طب اور منطق میں سب اسے امام مانتے تھے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طب میں وہ سریانی مدرسے کا بانی تھا جس سے طب عربی نکلی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مدرسے کو فروغ اسی کی ذات سے ہوا ہے بار ہیبرس یا ابو الفرج اس کا ذکر اس طرح سے کرتا ہے "یہ شخص بہت فصیح اور یونانی اور سریانی کتابوں کا ماہر اور اجسام انسانی کا جید طبیب تھا۔ اس میں شک نہیں ہے کہ وہ اپنے خیالات کے اعتبار سے راسخ العقیدہ ہے جیساکہ مقدمہ، شاہد ہے لیکن باعتبار اخلاق عیاش و بدکار اور حرص و طمع سے آلودہ ہے" (بار ہیبرئیس، اڈیشن ابی ڈوس ایٹ لمی ۱/ ۲۰۵ — ۷)

۴۷ اسی صدی میں اہوودیما گزرا ہے جو ۵۵۹ء میں تکریت کا بشپ ہو گیا تھا اس نے سریانی بولنے والے موحد القطریہ میں جان فلوپونس کی شرح کو باقاعدہ نصاب کی حیثیت سے داخل کیا۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ متعدد کتابوں کا مصنف ہے۔ منطق میں تعریفات پر، مسئلہ اختیار پر، روح پر، انسان پر ایک چھوٹی دنیا ہونے کے لحاظ سے، انسان کی ساخت پر اس لحاظ سے کہ یہ روح اور جسم سے مرکب ہے اس کی تصانیف بیان کی جاتی ہیں اس آخر الذکر تصنیف کا ایک جزو قلمی شکل میں برٹش میوزیم میں موجود ہے جس کا زائد نمبر ۱۴۶۲۰ ہے۔

چھٹی صدی کے نسطوری علما میں پال فارسی بھی ہے، جس نے منطق پر ایک کتاب تصنیف کی تھی اور اسے شاہ خسرو کے نام سے معنون کیا تھا۔ یہ کتاب ایم لینڈ کی اینلیکٹا سریکا (Analecta Syriaca) (۴) میں شائع ہو چکی ہے۔

اب ہم اسلامی حملے کے عہد تک پہنچ گئے ہیں ۶۳۸ء میں شام فتح ہو گیا۔ اور اسی سال عراق بھی فتح ہوا، ایران چار سال بعد سلطنت اسلامی میں داخل ہوا ۶۶۱ء بنی امیہ کی حکومت دمشق میں قایم ہوئی۔ مگر اس سے عیسائی اقوام کی داخلی زندگی کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوئی، جن کو کامل آزادی حاصل تھی، صرف جزیہ ادا کرنا ہوتا تھا۔

۶۵۰ء نسطوری ہینا نیشوع نے منطق پر ایک کتاب لکھی (دیکھو ہنج کی کتاب

تھامس آف مارگا (۸۴۰ء) اور جان فلی پونس کی شرح کی۔

نسطوریوں کی طرح سے موحد الفطریہ کا کوئی بڑا مدرسہ نہ تھا۔ لیکن فرات کے بائیں کنارے پر ان کی خانقاہ قنشرین یونانی علوم کا بڑا مرکز تھی۔ اس کا سب
۴۸ سے مشہور فاضل سیورس سی بوخت گزرا ہے، جس نے اسلامی فتوحات کا زمانہ پایا ہے اس نے ارسطو کی العبارہ Hermeneutica کی شرح لکھی ہے، جس کے اب صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں اس کے علاوہ تحلیل مقدم کے قیاسات پر کتاب لکھی ہے، کچھ رسائل تصنیف کیے ہیں جن میں العبارۃ Hermeneutica کی اصطلاحات پر اور ارسطو کی الخطابتہ Rhetoric کے مشکل امور کی تشریح کی ہے۔ ہیئت میں اس نے منطقات البروج کی اشکال اور اصطرلاب پر کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سے اول الذکر برٹش میوزیم میں موجود ہے جس کا زائد نمبر ۱۴۵۳۸ ہے، اور اس کو سخاؤ نے شائع کیا ہے۔ آخر الذکر برلن میں سخاؤ نمبر ۱۸۶ کے تحت موجود ہے اور اُسے ناؤ نے جرنل اشیاٹک میں ۱۸۹۹ء میں شائع کیا ہے۔

اتھناسیس ساکن بلد جو ۶۸۴ء میں موحد الفطری بطریق بن گیا تھا سیورس سی بوخت کا شاگرد تھا اور زیادہ تر فرفریوس کی ایساغوجی کے نئے سریانی ترجمے کی بنا پر مشہور ہے۔

جیمس ساکن اڈیسا (انتقال ۷۰۸ء) بھی اس خانقاہ میں سیورس سی بوخت کا شاگرد تھا۔ یہ ۶۸۴ء میں اڈیسا کا بشپ بنایا گیا لیکن اسے ۶۸۸ء میں اپنے عہدے کو ترک کر دینا پڑا کیونکہ یہ اپنے علاقے کی خانقاہوں میں اصلاح کرنے سے قاصر رہا تھا۔ یہ سینٹ جیمس کی خانقاہ کیشون میں چلا گیا جو عرب اور اڈیسا کے درمیان میں تھی، لیکن بعد کو اسے چھوڑ کو یوزبونا کی خانقاہ میں جو انطاکیہ کے علاقے میں تھی معلم بن گیا، یہاں پر وہ گیارہ سال تک مناجاتوں اور یونانی زبان میں کتب مقدس کی تعلیم دیتا رہا، اور اس طرح سے اس نے یونانی کا احیا کیا جو متروک ہوتی جا رہی تھی (بار ہیبریس تاریخ مذہبی صفحہ ۲۹) یہاں پر اس کے مذہبی بھائیوں نے جو یونانی کے مطالعے کو ناپسند کرتے تھے اس کی مخالفت کی۔ یہاں سے وہ تل عدا چلا گیا، جہاں پر اس نے پشٹا یا عہد نامۂ قدیم کے سریانی ولگیٹ

کے ترجمے کی نظرِ ثانی کی اور آخر میں اڈیسہ لوٹ آیا جہاں چار ماہ کے بعد اس کا انتقال ہوا۔ اس کی کتاب اینکریڈین جو اصطلاحات فلسفہ پر ہے قلمی صورت میں برٹش میوزیم میں محفوظ ہے جس کا نمبر ۱۲۱۵۴ ہے۔

جارج، جو ۶۸۶ء میں عربوں کا بشپ بنایا گیا تھا خود اتھانیسیس ساکن بلد کا شاگرد تھا اور اس نے ارسطو کی کتاب منطقی آرگینن کا پورا ترجمہ کیا ہے۔ اس ترجمے میں سے مقولات، العبارت اور القیاس کا ترجمہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے، جس کا نمبر ۱۴۶۵۹ ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مقدمہ اور شرح بھی ہے۔

اوپر جو نام بیان ہوئے یہ اس تمام دور پر حاوی ہیں، جو ہردو اختلافات اور اسلامی حملے کے مابین گزرا ہے اور اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ سریانی بولنے والی جماعت ارسطو کی منطق اور مابعد الطبیعیات کا محنت کے ساتھ مطالعہ کرتی رہی اور اس نے طب اور حکمت پر بھی توجہ کی۔ یہ کوئی شاندار یا طبع زاد ثقافتی سرگرمی نہیں ہے۔ کیونکہ زیادہ تر اس کی شکل ایسے متنوں کے منتقل کرنے پر مشتمل ہے جو پہلے سے چلے جا رہے تھے اور نئے تراجم شرحوں اور تشریحی رسالوں پر مشتمل ہے۔ لیکن اس نے بھی اہم کام انجام دیا ہے۔ اسلامی حملے سے ان مطالعات میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ بنی امیہ نے مدارس سے کوئی تعرض نہیں کیا اور شام کے طلبا اپنے طور پر کام کرتے رہے، اور اپنی زندگی اپنے عرب فرمانراؤں سے الگ تھلگ بسر کرتے رہے۔ کبھی کبھی کوئی بے اصول یا برہم پادری خلیفہ سے اپنے کسی ساتھی کے خلاف رجوع کرتا تھا اور عام طور پر مداخلت کا یہی سبب ہوتا تھا، جسے مورخ ظلم و استبداد قرار دیتے ہیں۔ اسی قسم کا تجربہ ہئی نیشوع کو ہوا تھا جو ۶۸۶ء میں نسطوریوں کا پادری بن گیا تھا۔ بن کبس کے بشپ نے خلیفہ عبدالملک کے حضور میں اس کے خلاف شکایات کیں، جس کی بنا پر اسے معزول کر کے قید میں ڈال دیا گیا اور بعد کو ایک چٹان پر سے نیچے پھینک دیا گیا مگر چٹان پر گرنے سے وہ مرا نہیں، اگرچہ لنگڑا ہو گیا تھا۔ بعض گڈریوں نے ترس کھا کر اسے پناہ دی اور اس کی تیمار داری کر کے اسے تندرست بنا دیا۔ ۵۰

اس کے بعد وہ موصل کے قریب بین نان کی خانقاہ چلا گیا اور نسن لبس کے
بشپ کے انتقال کے بعد اپنے بطریقی فرائض انجام دینے لگا اور اس جگہ خود
اپنی موت یعنی سنہ ۶۱۰ء تک وہ کار گزار رہا (بار ہیبریس تاریخ مذہبی ایڈیشن
ایبٹ لیمی ۲/۲، ۱۳۵-۱۴۰) مناجاتوں خطوط اور ذہبی و اکا کی سوانح عمری کے علاوہ
اس نے ایک تعلیمی کتاب بھی لکھی جس میں مدرسے کے دوگونہ فرض پر زور دیا کیونکہ
اس کے نزدیک مدرسہ مذہبی اور اخلاقی اثر بھی رکھتا ہے، اور علوم و معارف کا مرکز
بھی ہوتا ہے۔

مرجب ثالث تقریباً سنہ ۷۴۰ء (سنہ ۱۲۳ھ) میں نسطوری کیتھولیکوز بنا اور اس نے
ارسطو کی منطق کی ایک شرح لکھی (دیکھو ابن ہبرا صفحہ ۱۵۲)۔

اب ہم اس دور میں پہنچ گئے ہیں جب اسلامی دنیا ان فلسفی اور حکمی مطالعات
سے دلچسپی لینے لگی تھی، اور عربی میں تراجم اور شرحیں لکھی جانے لگی تھیں لیکن سریانی
کے مطالعات یک قلم محو نہیں ہوئے اور مناسب ہے کہ مختصراً پہلے ان کتابوں
کا ذکر کر دیا جائے، جو بعد کو ابن ہبرا کے زمانے تک لکھی گئی ہیں (سنہ ۱۲۸۶ء) جس پر سریانی
کی ادبی تاریخ کا خاتمہ ہوتا ہے۔ آٹھویں صدی کے آخری حصے میں ہم یشو دینا بصرہ
کے بشپ کو ایک مقدمۂ منطق تصنیف کرتے ہوئے پاتے ہیں۔ اس کے تھوڑے ہی
عرصے کے بعد یشو بخت ایران کے ایک شہری نے مقولات پر ایک کتاب لکھی
(دیکھو ایشیاٹک جرنل مئی و جون سنہ ۱۹۰۶ء) حنین بن اسحاق اور اس کے بیٹے اسحاق
اور اس کے بھتیجے حبیش نے چند رفقا کے ساتھ مل کر حنین کا ایک ادارہ قائم کیا
اور یہ بعد کو بغداد میں خلیفہ مامون کے حکم سے یونانی زبان اور دوسری زبانوں
سے فلسفی اور حکمی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرنے کے لیے قائم ہوا تھا۔ اس کام کا
آیندہ پھر ذکر ہوگا، لیکن حنین جو ایک نسطوری عیسائی تھا، یونانی سے سریانی میں
بھی تراجم کرنے میں مصروف تھا۔ اس نے فرفریوس کی ایساغوجی، ارسطو کی العبارۃ،
کچھ حصہ القیاس، المغالطہ، الروح، مابعد الطبیعیات کے کچھ حصے، نکولس دمشقی کی سوا،
اسکندر فردوسی کی شرح اور جالینوس، دیوس کورس، پال سائکن اجینا اور بقراط کی
بیشتر تصانیف کا سریانی میں ترجمہ کر دیا یا سابقہ تراجم کی نظر ثانی کی۔ اس کے بیٹے

اسحاق نے بھی ارسطو کے الروح (deanima) کا ترجمہ کیا اور یہ بات اہمیت سے خالی نہیں کہ یہ کتاب اور اسکندر افرودیسی کی شرح اب فلسفی مطالعے میں ممتاز جگہ اختیار کرنے لگی ہے۔ دلچسپی کا مرکز منطق سے نفسیات کی طرف بدلنے لگا۔ تقریباً اسی زمانے میں یحییٰ ابن مسویہ نے سریانی اور عربی میں مختلف طبی کتابیں تصنیف کیں جنین کا تعلق علما کی اس جماعت سے ہے جنہیں بنو عباس نے اپنے نئے دار السلطنت بغداد میں جمع کر لیا تھا۔ اسی زمانے میں سریانی کے مصنفین دنہا ۵۲
(یا البس) اور ابزود گزرے ہیں۔ دنہا نے ارسطو کے منطقی آرگینن کی شرح لکھی ہے اور ابزود فلسفے کی شاخوں پر ایک منظوم مضمون کا مصنف ہے اور اس کے بعد منطق پر چند معمولی مصنفوں کے بعد بارھویں صدی عیسوی میں ڈیونیسیوس ابن صلیبی آتا ہے جس نے ایساغوجی مقولات، العبارہ اور القیاس پر شرحیں لکھیں اور اگلی صدی کے اوائل نے یعقوب ابن شکا کو آتا ہے۔ یہ مکالمات کے ایک مجموعے کا مصنف ہے، جس کے دوسرے حصے میں منطق، طبیعیات، ریاضیات اور ما بعد الطبیعیات کے فلسفیانہ مسائل سے بحث ہے۔

سریانی کے فلسفی مصنفین کا سلسلہ تیرھویں صدی عیسوی میں گریگری بار ہیبریس یا ابو الفرج پر ختم ہوتا ہے جس کی کتاب قرات انیثوں، منطق کا مجموعہ ہے، جس میں ایساغوجی اور ارسطو کے مقولات، العبارہ، القیاس الجدل، المغالطہ کا خلاصہ داخل ہے اور اس کی کتاب اعلائے حکمت، منطق، طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور الٰہیات کا مختصر مقدمہ ہے۔ تیسری کتاب زبدۃ الحکمت فلسفۂ ارسطو کی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ اس کتاب کا ایک خلاصہ ہے جو الشغل الشاغل کے نام سے موسوم ہے۔ اس نے سریانی میں جیوسکورس کی بسیطوں والی کتاب کا ترجمہ کیا ہے اور حنین بن اسحاق کے طبی سوالات پر ایک کتاب کا مصنف ہے، اس کے علاوہ اس نے جغرافیے پر بھی ایک کتاب لکھی ہے جو صعود روح کے نام سے موسوم ہے۔ اگرچہ اسے صدیوں سے سب سے بڑے سریانی افاضل میں شمار کیا جاتا ہے اور سینکڑوں برس سے اسے نہایت ہی اہم مرتبہ حاصل ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مولف سے زیادہ نہیں ہے، جس نے

محض اپنے متقدمین کی تحقیقات کو جمع کر دیا ہے پس سریانی بولنے والی عیسائی جماعتوں
کی بڑی اہمیت صرف اسی وجہ سے ہے، کہ وہ واسطہ ہیں، جن کے ذریعے سے ۵۳
یونانی فلسفہ اور حکمت عربی دنیا میں منتقل ہوئے۔ شام کی فضا میں کوئی آزاد اور
مستقل نشو و نما نہیں ہوا حتیٰ کہ مواد بھی یونانی ہی منتخب کر چکے تھے اس سے پہلے
کہ وہ اہل شام کے ہاتھوں تک پہنچا ہو۔ اب یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی ہے،
کہ علوم ادبیہ کی بنیاد ارسطو کی منطق ہے، اور اس کی اور نیز ارسطو کی اور تمام
تصانیف کی ترجمانی نوفلاطونی شارحین کے نقطۂ نظر سے ہونی چاہیے۔ طب اور کیمیا
میں مدرسۂ اسکندریہ کا نصاب جس حد تک کہ جالینوس اور بقراط پر مبنی تھا مستند تسلیم
کر لیا گیا اور دایاگری کے سلسلے میں پال ساکن اجینا کی تعلیم پر مبنی ہے، وہ سب
اچھا اور مفید ہے۔ لیکن حکمت اسکندریہ کا ایک تصوفی رخ بھی تھا جس میں یہ
نجوم کے ساتھ خلط ملط ہو گئی تھی جس کی وجہ سے کوئی خاص دوا اس وقت استعمال کرنی
ہوتی تھی جب کہ خاص ستارہ عروج پر ہوتا تھا۔ اس قسم کے تصورات سے
اسکندریہ اور عربی طب میں طلسم اور سحر کا سا انداز پیدا ہو جاتا ہے، جو اس
کے لیے مفید نہیں اگرچہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے، پہلے جو عربی حکمت کو نفرت کی
نظر سے دیکھا جاتا تھا اور بلا تامل محض عطائی کہدیا جاتا تھا، اب ایسا نہیں کیا
جاتا بلکہ اس پر رائے زنی کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم یہ تسلیم کر لینے
کے لیے تیار ہیں، کہ طب اور کیمیا میں بہت کچھ حقیقی اور قابل قدر کام ہوا ہے اگرچہ
اس کا بھی قرینہ ہے، کہ مصری تاریک پسندی نے اُس صحیح روایت کے باقاعدہ
نشو و نما میں رکاوٹ پیدا کی ہو جو جالینوس اور یونانی اطبا سے چلی آرہی تھی۔ ۵۴

اب یہ بات ہماری سمجھ میں آسکتی ہے، مسلمانوں کی الٰہیات، فلسفہ اور
حکمت نے اپنی پہلی زوردار شاخیں ایسی سرزمین میں پیدا کی ہیں، جو یونانی ثقافت میں
ڈوبی ہوئی تھیں (نکلسن صوفیائے اسلام، لندن، ۱۹۱۴ صفحہ ۹) یونانیت پانچ راستوں
سے ہو کر آئی ہے۔

(۱) نسطوری، جو مسلمانوں کے اولین اساتذہ ہونے کی حیثیت سے پہلے
مرحلے پر ہیں، اور طب کے منتقل کرنے میں نہایت ہی اہم حصہ رکھتے ہیں۔

(۲) یعقوبیہ یا موحد الفطریہ، جو نو فلاطونی نظریات اور تصوف کے رائج کرنے میں بڑے اثرات کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۳) ایران کے زرتشتی اور خصوصاً جند شاپور کے مدرسے کے لوگ اگرچہ اس میں بھی قوی عنصر نسطوری تھا۔

(۴) حران کے وثنی جو بعد کو نمایاں ہوتے ہیں

(۵) یہودی جو اس سلسلے میں ایک خاص حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کو فلسفۂ ارسطو کی روایت سے کوئی خاص تعلق نہ رہا تھا۔ سورا اور پمبا دیتھا میں ان کے مدرسے خود اپنے روایتی قانون اور کتاب مقدس کی تفسیر سے سروکار رکھتے تھے۔ یہودیوں کے یہاں فلسفے کا مطالعہ بعد کو شروع ہوتا ہے اور جب یہ عربی فلاسفہ سے استفادہ کرتے ہیں۔ لیکن نسطوریوں کی طرح سے انھیں بھی طب سے دلچسپی تھی، اسی وجہ سے یہودی اطبا شروع ہی دنوں سے بغداد میں دکھائی دیتے ہیں، ۵۵
لیکن نسطوریوں کے مقابلے میں یہ صاف طور پر دوسرے درجے کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر لیکلرک اپنی طب عربی کی تاریخ میں جن طبی مصنفین کا تذکرہ کرتے ہیں، ان میں ہم دسویں صدی عیسوی میں ۲۹ عیسائیوں، ۳ یہودیوں اور ۴ حران کے بت پرستوں کے نام پاتے ہیں۔ اگرچہ گیارھویں صدی میں ۷ یہودیوں کے مقابلے میں صرف ۴ عیسائی نظر آتے ہیں۔

باب ۲

عربی دور

۵۶ اسلام اپنی ابتدائی شکل میں کلیۃً ایک عربی مذہب تھا۔ نبی کریم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کا دنیاوی پہلو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم انھیں حجاز کے قبائل کو برادرانہ اتحاد میں مربوط کرنے کی کوشش کرنے، لوٹ مار کے دستور کو محدود کرنے اور ایک منظم جماعت بنانے میں مصروف پاتے ہیں۔ ان دنیاوی مقاصد کی وجہ مدینے کا اثر تھا، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑ چکا تھا اور نیز یہ یقین کہ صرف ایسی ہی قوم کے لوگ ان کی مذہبی تعلیم پر سنجیدگی سے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ مکے میں انھیں مسلسل مخالفت سے سابقہ تھا جو زیادہ تر قبائلی حسد و عناد کا نتیجہ تھا جو بدوی جماعت کی معمولی حالت ہوتی ہے۔ مدینہ اس سے بالکل ہی مختلف معنی میں شہر تھا جس معنی میں یہ لفظ مکے پر استعمال ہو سکتا ہے۔ اس میں ایک شہری زندگی پیدا ہو چکی تھی جو بلاشبہہ ابتدائی قسم کی تھی، جو مکی حالات سے بہت زیادہ ترقی یافتہ تھی اور اسے آرامی اور یہودی نوآبادکاروں سے ایک دستوری روایت میراث میں ملی تھی۔ مدینے میں نبی صلعم کو باقاعدہ جماعتی زندگی بسر کرنے والوں اور قدیم قبائلی حالات کی ابتری اور اس کے ساتھ مذہب سے بے پروائی کا احساس ہونے لگا۔ یہ آخری بات درحقیقت شہری زندگی پر مبنی نہ تھی بلکہ اس کا یہودی اثر سے زیادہ تعلق تھا۔

۵۷ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ شہری زندگی کے حالات نظری الٰہیات کے نشو و نما کے لیے وحشی قبائل کے حالات کی نسبت زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم تر عربوں نے خدا کے تصور کو قبول کر لیا تھا لیکن اس کی ذات کے متعلق بہت کم غور و فکر کیا کرتے تھے۔ وہ یہ نہیں خیال کرتے تھے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کے شخصی معاملات سے بحث ہے۔ جو چھوٹے چھوٹے قبائلی معبودوں کے سپرد تھے، جن سے اس امر کی توقع تھی کہ وہ ہوشیاری کے ساتھ قبائلی معاملات پر

متوجہ ہوں گے، اور جب ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنے پرستاروں کے مفاد سے بے پروائی برت رہے ہیں تو انھیں بہت کچھ ڈانٹا ڈپٹا بھی جاتا تھا۔ عرب کا آدمی خدا کے متعلق بلند تر افکار کا کوئی میلان نہ رکھتا تھا، جو بعض اوقات اس سے منسوب کیے جاتے ہیں؛ اور نہ اس کے نزدیک اپنے دیوبرن کے چھوٹے چھوٹے ارکان کا کوئی بہت زیادہ احترام تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عربوں میں نماز کو رائج کرنے اور اس کی پابندی کرانے میں سخت دشواری پیش آئی اور اب بھی وہ اس کے کچھ زیادہ پابند نہیں۔ مدینے میں نبی صلعم کو ایسے لوگوں سے سابقہ پڑا جو مذہب کے متعلق بہت مختلف روش رکھتے تھے، اور جنھیں ان اصولوں سے بہت زیادہ ہمدردی تھی جو خود نبی صلعم نے بھی تقریباً انھیں ذرائع سے سیکھے تھے، جن ذرائع سے کہ ان لوگوں کو ان کا علم ہوا تھا۔

لہٰذا مدینے میں نبی صلعم نے اپنے اس روحانی کام کے ساتھ جس میں وہ پہلے سے مصروف تھے ایک دنیاوی پہلو کا بھی اضافہ کرلیا۔ یہ تبدیلی روش کے مرادف تو نہیں ہے، بلکہ محض ایک ذیلی کام اختیار کرنے کے مساوی ہے، جس سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کام کے انجام دینے میں جسے وہ پہلے سے کر رہے تھے، بہت مدد ملے گی۔ اس کا اشارہ مدنی سورہ ۴۹، ۱ میں ملتا ہے "صرف مومن ہی آپس میں بھائی بھائی ۵۸
ہیں آپس اپنے بھائیوں کے درمیان صلح کراؤ" یہ ان کی طرف سے ان کے ہم قوم حجاز کے عربوں کو اس امر کی دعوت تھی کہ وہ اپنے لڑائی جھگڑوں کو موقوف کردیں اور رشتۂ اخوت میں متحد ہوجائیں اس قسم کا اتحاد ان لوگوں میں جن کی عادات اور جن کے معیارات جنگجویانہ تھے اور جو امن کے فنون کی جانب راغب نہ تھے ان اشخاص کے خلاف جو اس جماعت سے باہر ہوں مخالفت کا پیدا ہوجانا لازمی تھا۔ کیا یہ فوجی روش محمد صلعم کی تجاویز کا جزو تھی۔؟ اس سوال کا جواب نفی میں ہونا لازمی ہے۔ اوائل اسلام کی مہمات اس کے اصل پروگرام کا ہرگز جزو نہ تھیں۔ ان مہموں میں نبی کریم صلعم اور ان کے صحابہ کی حالت تذبذب کی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ انھیں مجبور کیا گیا اور وہ بادل ناخواستہ قیادت کرنے پر مجبور ہوئے چنانچہ فرانسیسی لامنس کہتا ہے۔

"قرآن کریم نے حجازی قبائل کے متحد کرنے کی کوشش کی تھی۔
محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیم کی بدولت جزیرہ نمائے عرب میں ایک لشکر تیار ہو گیا تھا جو تعداد میں اتنا زیادہ اور نظم و ضبط میں اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ اس سے پہلے یہاں ایسا لشکر دیکھنے میں نہ آیا تھا۔
یہ قوت زیادہ عرصے تک بے کار نہ رہی۔ اسلام نے قبائل عرب پر امن و امان عائد کیا جن میں سے بعض نے تو نیا دین قبول کر لیا، اور بعض حکومت مدینہ کے حلقہ بگوش ہو گئے جو اس وقت مستحکم ہوتی جا رہی تھی (اور اس آخری غرض کے لیے تالیف قلوب سے بھی کام لیا گیا) یہ سب کرنے کے بعد اسلام نے ہر ایسی بات سے روکنے کی کوشش کی، جس سے اہل بادیہ میں خلفشار ہونے کا اندیشہ تھا۔ یہ خصوصیت کیا تھی مزاج پسند تھے، اور لوٹ مار ان کے معاشرے کی بنیاد میں داخل تھی۔ اسلام نے اس کے بند کرنے یا کم از کم محدود کرنے کی کوشش کی۔ اس وقت کی حالت ایسی تھی گویا ایک بند نے سیلاب کو روک رکھا ہو تھوڑی ہی دیر میں سیلاب بند کو توڑ کر سرحدی علاقوں کے پار ہو جانے والا تھا۔
کیا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ان کی کوششوں کا یہ مقصد قرار دیا تھا؟ اس دعوے کو اب تک بے چون و چرا تسلیم کیا جاتا ہے لیکن جب اس کے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ثابت کرنا آسان نہیں ہے (۱۹۱۴ء)

مکے کے خلاف جو معرکہ ہوا اس میں فوجی روش ناگزیر تھی کیونکہ حالات کا اقتضا یہی تھا۔ اہل مکہ مخالفت میں سرگرم تھے اور جو لوگ نئے مذہب کو قبول کر لیتے تھے ان کو وہ طرح طرح سے ایذائیں پہنچاتے تھے۔ اس زمانے میں قریش کا قبیلہ جس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تھے اس قدر غلبہ رکھتا تھا کہ حجاز میں اسلام کی ترقی کے لیے اس کا ساتھ ہونا ضروری تھا کسی ممتاز قبیلے کی حمایت ضروری تھی اور خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم قدیم روایتی بیت اللہ سے جو مکے میں ہے اور جس سے خود ان کا خاندان بہت سے اختلافات سے وابستہ تھا

کمے ہی تھا۔ اس کے علاوہ وہ اپنے قبیلے کی وابستگی کے اس لحاظ سے بھی خواہش مند تھے کہ اولاً ان کا پیغام خود اپنے قبیلے کے لیے تھا۔ اگر اہل مکہ کی مخالفت نہ توڑ ڈالی گئی ہوتی، تو مذہب اسلام مدینے کا مقامی مذہب بن کر رہ جاتا اور وہاں بھی اس کو ہمیشہ مدافعت کی حالت میں رہنا پڑتا۔ اس میں شک نہیں کہ جہاد کا رواج اس قسم کی روایات پر مبنی ہے لیکن اس قسم کی جنگ بعد کی مہمات سے جن سے غیر عربی اقوام مفتوح ہوئیں، ایک ایسے سلسلۂ ارتقا سے مربوط ہے جس کا خود نبی کریم صلعم کو مشکل سے خیال ہو سکتا تھا۔ ہرقل کو جو مقابلے کی دعوت دی گئی وہ بھی اسی قسم کی ہے۔ اگرچہ ہم اس حدیث کو تسلیم نہ کریں جس میں بخاری نے اس کارروائی بیان نقل کیا ہے لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ اس قسم کی دعوت مقابلہ ضرور دی گئی تھی لیکن ہرقل نے اسی زمانے میں شام کو سلطنت بازنطین کے لیے دوبارہ فتح کیا تھا، اور اس طرح سے جو علاقہ اس نے حاصل کیا تھا اس میں ہر اسے شام کا ایک بہت بڑا حصہ شامل تھا، اور جو جغرافیائی اعتبار سے عرب کا ایک ٹکڑا ہے اور اس کی رعایا میں ایسے عربی قبائل شامل تھے جو حجاز کے قبائل سے بہت ہی مشابہت رکھتے تھے۔

اسلام کے عالمگیر مذہب بن جانے کی وجہ یہ ہوئی کہ یہ عربوں میں ایسے زمانے میں پھیلا، جب وہ توسیع و فتح کی زندگی شروع کرنے والے تھے اور یہ زندگی حضرت محمد صلعم کے اپنے کام کی پہلی منزل یعنی روحانی منزل سے متجاوز ہونے سے پہلے شروع ہو چکی تھی۔ عربوں کی ابتدائی کوشش نے فوراً کھیل ترقی نہیں پائی اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب اپنی کامرانی پر اس قدر متحیر رہ گئے کہ وہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے تیار نہ تھے۔ کچھ عرصہ پہلے سے عربوں نے کچھ نوآبادیاں اس علاقے میں قائم کی تھیں جس کے متعلق ایرانی اور رومی سلطنتوں میں جھگڑا رہتا تھا، اور جہاں ان کی حدود ملتی تھیں لیکن اس پیشقدمی پر کم و بیش ان بڑی سلطنتوں میں سے کسی ایک کی برائے نام ماتحتی تسلیم کر کے پردہ ڈالا گیا تھا۔ حمیری عربوں کے ایک قبیلے نے جس کا نام تنوخ تھا شام میں سکونت اختیار کر کے مسیحی مذہب قبول کر لیا تھا اور شہنشاہ روم نے انھیں شام کے عربوں پر ایک طرح کا عام تسلط سپرد کر دیا تھا۔ اس قبیلے کی جگہ قبیلۂ صالح نے لے لی، اور اس کی جگہ عربوں کی آل غسان کی حکومت نے لے لی، جو شہنشاہ روم کو اپنا شہنشاہ مانتی تھی۔ اس کے مقابلے میں حیرا کی عربی حکومت شاہ ایران کو اپنا آقا تسلیم کرتی تھی۔ ۶۰۴ء اور ۶۱۰ء کے مابین کسی زمانے میں جبکہ نبی صلعم کو

اہل مکہ شروع شروع میں ستا رہے تھے، عربوں نے المنذر کی قیادت میں ایرانی فوج کو شاہ خسرو پرویز کی قیادت میں سخت شکست دی، جس نے چند سال پہلے شام کے رومی صوبے پر کامیاب حملہ کیا تھا۔ اس فتح سے عربوں پر ثابت ہو گیا کہ ایرانی سلطنت اور شاید رومی بھی باوجود اپنی شان و شوکت کے قابل شکست ہیں اور اگر کوئی برعزم کوشش کی جائے تو دونوں کی دولت آسانی کے ساتھ عربوں کے ہتھے چڑھ سکتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی کی اسلامی فتوحات ان عظیم الشان سامی سیلابوں کا آخری سلسلہ ہے جن کا سب سے پہلا تاریخی سلسلہ سنہ عیسوی سے تقریباً دو ہزار دو سو پچیس سال پہلے سلطنت بابل کے قیام پر منتج ہوا تھا۔ اس قسم کے تمام حملوں میں قوت محرکہ عربوں میں ملتی ہے، جو اصل سامی نسل کے نمائندے ہیں اور یہ مغربی ایشیا کے بنجر سطح مرتفع کے بدوی باشندے ہیں، جو ہمیشہ سے دریائی وادیوں اور پہاڑوں کے پست ڈھلانوں کے نسبتاً زیادہ متمدن اور شہروں میں بسنے والے باشندوں پر حملے کے شائق رہے ہیں۔

پہاڑ اور صحرا کے درمیانی قطعات بڑے دریاؤں کے کنارے سمندر کے قریب کی پست پہاڑیاں، یہ ہیں مغربی ایشیا میں تمدن کے خطوط (حقیقی یا امکانی)۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ مغربی ایشیا کی تمام تاریخ میں میدانوں اور پست پہاڑیوں کے متمدن باشندوں اور کوہستان ۶۲
و صحرا کی وحشی اقوام میں ہمیشہ سے امتیاز چلا آتا ہے۔ یہاں پر جو بڑی بڑی سلطنتیں ہوئی ہیں، ان کا تسلط زرعی علاقے کی حدود سے باہر شاذونادر ہی ہوا ہے۔ کوہستان و صحرا بالکل ایک دوسرا عالم ہیں جس میں زیادہ سے زیادہ وہ ذرا دیر کے لیے قدم جما سکتے ہیں اور سلطنتوں کی متمدن اقوام کے لیے ان خود سر دنیا کا قرب ہمیشہ ایک مستقل خطرے کا موجب رہا ہے۔ یہ ایک متلاطم علاقہ ہے جس میں سے ان پر اگر بند ذرا کمزور ہو جاوے تو تباہ و برباد کرنے والوں کے دل بادل چھا سکتے ہیں بہترین زمانوں میں بھی یہ علاقہ حکومت کیلیے رکاوٹ کا باعث ہوتا ہے کیونکہ یہ امن و انتظام کے دشمنوں کی پناہ گاہ اور ان کا مسکن ہوتا ہے (بیوان خاندان سلیوکس صفحہ ۲۲)۔

اہل بادیہ کو زراعت سے نفرت ہوتی ہے، اور متمدن اور بالخصوص شہری زندگی سے شدید کراہت رکھتے ہیں۔ اس لیے یہ وہ لوگ ہیں، جنھوں نے خانہ بدوشی کی زندگی کو ترجیح دی ہے، اور ان تمام اقوام کی طرح سے جو ارتقا کی اس منزل میں ہوتی ہیں، اپنی قوت کا سب سے مناسب مخرج قبائلی جنگ و جدال

اور لوٹ مار کی مہمات کے اندر پایا ہے۔ ابتدائے تاریخ سے انھیں ہمیشہ ان اقوام کی دولت کی تحریص ہوتی رہی ہے، جو ان کی دسترس کے اندر تھیں۔ قدیم ترین تحریرات سے ان کے لٹیروں کے جتھے ہونے کا ہی پتا چلتا ہے۔ بعض اوقات لوٹ مار کے بعد یہ کہیں بس جاتے تھے، اور حملہ آور قبائل ان لوگوں کی تہذیب و شائستگی حاصل کر لیتے تھے، جن میں یہ بس جاتے تھے۔ عربوں کے علاوہ تمام سامی جتھوں نے ساتویں صدی عیسوی سے قبل اس قسم کی آبادیاں قایم کر لی تھیں۔ ان گروہوں کے الگ الگ نام تھے، اور یہ سب اپنی اصل نسل سے بھی ممیز تھے، اور اس کی وجہ بعض ان مقامات کے ابتدائی باشندوں کے ثقافتی اثرات تھے، جن کے اندر یہ داخل ہوتے تھے۔ خود عربوں کی قوم بھی دنیا سے الگ تھلگ ابتدائی ۶۲
حالات کی یادگار تھی، اگرچہ خود یہ بھی آس پاس کے اثرات سے بالکل آزاد نہ تھی۔ ان بدوی قبائل کو گرد و پیش کے علاقوں میں حملہ کرنے اور لوٹ مار کرنے سے جو شے باز رکھتی تھی، وہ ان لوگوں کی فوجی طاقت ہوتی تھی جو مزروعہ علاقے کی متمدن آبادی کی حفاظت کرتے تھے عربوں کا ہر سیلاب ملک عرب کی خشکی یا بھوک پیاس کی بدولت نہیں آتا تھا اور نہ مذہبی جوش کا نتیجہ تھا بلکہ محض اس قوت کی کمزوری کا نتیجہ ہوتا تھا جو ان کے مقابلے میں بند قایم رکھنے کی کوشش کرتی تھی۔

ساتویں صدی عیسوی میں عربی علاقے کی سرحد پر روم اور ایران کی سلطنتیں تھیں۔ یہ دونوں بظاہر خوشحال اور مستحکم تھیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر بہت کمزور ہو چکی تھیں، اور یہ حالات دونوں میں بہت کچھ مشابہ تھے۔ خارجی طور پر چند صدیوں کی جنگ نے جس میں ان کے مابین مغربی ایشیا کی فرمانروائی پر نزاع رہی تھی، یہ بہت خستہ ہو چکی تھیں اور عقب سے دونوں پر وحشی دشمن حملہ آور ہوتے رہتے تھے۔ داخلی اعتبار سے دونوں کی معاشری بافت انتہائی غیر تشفی بخش تھی، اگرچہ تفصیلات کا فرق تھا۔ سلطنت بائزنطین میں محاصل کا شدید بار درمیانی طبقوں

پر پڑتا تھا اور فوجیں زیادہ تر باہر کے تنخواہ دار سپاہیوں پر مشتمل تھیں۔ اس
کے برخلاف ایران کی سلطنت میں ذات پات کے ایک سخت نظام نے قدرتی
۶۴ ترقی کا گلا گھونٹ رکھا تھا۔ دونوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ سرکاری کلیسا مذہبی
معاملات کی بنا پر ایذا رسانی میں مصروف ہے، اور اس طرح سے رعایا کا ایک
بڑا طبقہ اس سے بددل ہے۔

اسلامی فتوحات کی ابتدا اچانک ہوئی ۱۴ھ سے لے کر ۲۱ھ تک
یعنی ۶۳۵ء سے ۶۴۱ء تک عربوں نے شام عراق مصر اور ایران پر قبضہ کر لیا۔
ان میں اتحاد عمل اسلام کی بدولت پیدا ہوا تھا جس کی بنا پر یہ فتوحات ممکن ہوئی
تھیں۔ لیکن پرانے مسلمان جو نبی صلعم کے معیارات اور محنتوں کے شریک تھے
اگرچہ قیادت ان کے سپرد ہوتی تھی، لیکن وہ پھیلنے والی قوت جو ان کے
پیچھے کام کر رہی تھی، انھیں بادل ناخواستہ آگے بڑھنے پر مجبور کر رہی تھی۔ ان
میں سے اکثر ان بڑے مقبوضات کو حقیقی پریشانی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جب
خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے جلولہ (ایران) کے قیدیوں کی ایک بڑی تعداد عرب
میں آتی ہوئی دیکھی، تو وہ پکار اٹھے " اے اللہ میں جلولہ کے ان قیدیوں کی
اولاد سے پناہ مانگتا ہوں "

اس وقت تک اسلامی جماعت کے تین طبقے ہو چکے تھے (۱) پرانے
مسلمان یعنی صحابہ۔ ان لوگوں نے پہلے مذہب اسلام قبول کیا تھا اور یہ چاہتے
تھے کہ اس مذہب سے مومنین کے مابین خواہ وہ عرب ہوں، یا غیر عرب
ایک حقیقی اخوت پیدا ہو۔ اثر اور شہرت کے لحاظ سے تو یہ بہت اہمیت رکھتے
تھے، لیکن باعتبار تعداد یہ اقلیت میں تھے۔ (۲) عربوں کی جماعت یہ ان لوگوں
پر مشتمل تھی، جنھوں نے اسلام صرف اس وقت قبول کیا تھا، جب محمد صلعم نے
مکے کو فتح کر کے اپنی قوت ثابت کر دی تھی۔ انھوں نے مسلمانوں کی قیادت
اس لیے تسلیم کر لی تھی کہ محمد صلعم اور ان کے پہلے دو خلیفہ اس وقت برسر عروج
۶۵ تھے، لیکن انھیں مذہب اسلام سے محبت نہ تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جو اس امر کے
ظاہر ہونے کے ساتھ ہی کہ ایران اور یونانی سلطنت قابل شکست ہیں کسی بااثر

قائد کے تحت فتح کرلنے کے لیے میدان میں نکل آئے ہوتے اور ان کو یہ کچھ مفید نہ معلوم ہوتا تھا کہ ایک قائد کے تحت متحد ہو لنے میں ایک نئے مذہب کی پابندی بھی لازم آتی ہے۔ ان خالص دنیا دار عربوں کا سرگروہ قبیلۂ قریش کے بنوامیہ تھے، اور اسلام کی مسلسل پابندی سے انھیں جو چیز حاصل ہوئی تھی وہ یہ تھی کہ خود نبی صلعم قریش سے تھے اور اسلام کی عظمت سے قریش کی عظمت ہوتی تھی جو اس کی وجہ سے ایک قسم کے امرا کا طبقہ بن گئے تھے۔ اگرچہ اس طرح سے بنوامیہ اپنے شخصی غرور کو مطمئن کر سکتے تھے، جو ایک نیم متمدن جماعت کی نفسیات میں ہمیشہ ایک طاقتور عامل ہوتا ہے اور دوسرے قبائل پر بہت کچھ قابو بھی حاصل کر چکے تھے، لیکن اس نے اسلام کے پہلے کے قبائلی رشک وحسد ہی کو دوام بخشا، کیونکہ قریش کے تفوق کے ان کے اکثر حریف سخت مخالف تھے۔ حقیقی عرب جماعت مذہب کی طرف سے زیادہ بے پروا تھی اور اب تک ہے۔

صحرا کا حقیقی عرب دل سے ارتیابی اور مادیتی ہوتا ہے۔ اس کی سخت واضح تیز مگر کسی حد تک تنگ ذہانت جو خود اپنے حلقے کے اندر ہمیشہ چوکنا رہتی ہے غیر مادی اور فوق الحسی اشیا کے بارے میں نہ تو استعجاب اور تحیر رکھتی تھی اور نہ آسانی سے یقین کرتی تھی۔ اس کی انانیت پسند اور ذات پر اعتماد رکھنے والی فطرت کو ایسے خدا کی نہ تو گنجایش معلوم ہوتی تھی نہ ضرورت جو حفاظت کرنے میں قوی ہونے کے ساتھ ساتھ خدمت اور بے غرضی کا بھی طالب تھا (براؤن تاریخ ادبیات ایران جلد اول صفحہ ۱۸۹-۹۰)۔

بلاشبہ عرب مفتوح عجمی کو حلقہ بگوش اسلام ہو جانے پر بھی بھائی تسلیم کرنے ۶۲
پر مائل نہ تھا۔ اس کے نزدیک بیرونی ممالک کی فتح کے معنی صرف بڑی بڑی جائداد و دولت بے شمار دولت اور غیر محدود قوت کے حاصل ہونے کے تھے۔ اس کے نزدیک مفتوح لوگ محض بے گاری تھے جن سے مفتوحہ علاقوں کو زیادہ زرخیز بنانے کا کام لیا جا سکتا ہے۔ مفتوحین کو یہ اختیار دیا جاتا تھا کہ یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جزیہ ادا کریں۔ لیکن بنوامیہ اسلام قبول کرنے کی ہمت افزائی نہ کرتے تھے

کیونکہ اس سے مالگزاری میں کمی واقع ہوتی تھی، اگرچہ ظالم حجاج بن یوسف نے نومسلموں کو بھی اس محصول کی ادائی پر مجبور کیا، جس سے وہ قانوناً مستثنیٰ تھے۔ تیسرا طبقہ موالی پر مشتمل تھا۔ یہ غیر عرب نومسلم تھے۔ نظری اعتبار سے انھیں بھائی تسلیم کیا گیا تھا، اور پرانے مسلمان حقیقۃً ان کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کرتے تھے لیکن بنو امیہ کی قسم کے عرب انھیں بےگاری اور غلام خیال کرتے تھے۔ اسلام کے ہر طرف پھیل جانے کی وجہ سے ان کی تعداد بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری میں یہ عالم اسلام کی بڑی اکثریت میں داخل تھے۔

پہلے دو خلیفہ پرانے مسلمان تھے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکے سے ہجرت کرنے میں رفیق رہے تھے۔ تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ بھی صحابی تھے لیکن وہ کمزور آدمی تھے، اور اس کے علاوہ وہ قبیلۂ بنو امیہ سے تھے جو مکے کے اشرافی عنصر کی حیثیت سے اس زمانے میں برسرِ عروج تھا۔ یہ اپنے آپ کو اعزا نوازی جو کہ عربوں کی ایک خاص کمزوری ہے محفوظ نہ رکھ سکے۔ شام مصر عراق اور ایران کی قیمتی فتوحات اس قبیلے کے جاہ طلب افراد کا شکار ہو گئیں اور
٦٧ اس طرح سے مملکت اسلامی بالکل دنیاداروں کے ہاتھ میں آگئی۔ ۳۵ھ میں حضرت عثمانؓ مقتول ہوئے اور ان کی جگہ پر حضرت علیؓ سریر آرائے خلافت ہوئے۔ یہ پرانے مسلمان اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی اور داماد تھے۔ لیکن حضرت علیؓ کے خلیفہ ہونے کے ساتھ ہی داخلی اختلاف ایک مسلمہ حقیقت بن جاتا ہے۔ خالص دنیادار عربوں نے حضرت معاویہؓ کی قیادت میں جو شام کے گورنر تھے حضرت علیؓ کو تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کر دیا اور بہانہ یہ بنایا کہ حضرت عثمانؓ کے قتل میں حضرت علی کا ہاتھ تھا، یا کم از کم یہ قاتلوں کو پناہ دے رہے ہیں۔ دوسری طرف خارجی جو پرانے مسلمانوں کی نمائندگی کے مدعی تھے مگر جو زیادہ تر عرب اور فوجی نوآبادیوں کے ان عربوں پر مشتمل تھے جو بنو امیہ کی قوت اور دولت پر رشک کرتے تھے، پہلے تو حضرت علیؓ کی حمایت کی پھر ان کے مخالف ہو گئے اور ۴۱ھ میں ان کے قتل کا باعث ہوئے۔

حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت معاویہؓ خلیفہ بن گئے اور خاندان

بنو امیہ کے بانی ہوئے جس نے ۴۱ھ سے ۱۳۲ھ تک حکومت کی۔ اس تمام دور میں سرکاری طور پر خلافت پہلے عرب تھی اور بعد کو مسلمان۔ یہ تاریخ اسلام کا دوسرا دور ہے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہب کو پس پشت ڈال دیا گیا اور عربوں نے خود کو فاتح اور محکوم آبادی کا فرمانروا خیال کرنا شروع کر دیا۔ اس میں شک نہیں کہ محکوم آبادی کو بہ جبر کبھی مسلمان نہیں بنایا گیا، بلکہ عمر ثانی کے عہد حکومت (۹۹ھ تا ۱۰۱ھ) کے سوا ان کے اسلام قبول کرنے کی اس وجہ سے ہمت افزائی نہ کی جاتی تھی کہ اس کی وجہ سے جزیے میں کمی آتی تھی، جو غیر مسلموں سے وصول کیا جاتا تھا۔ عربی زبان کے عاید کرنے کی بھی پوری کوشش نہیں کی گئی۔ عبد الملک کے عہد حکومت تک (۶۵ھ-۸۶ھ) عربی سکے ۶۸
کا آغاز نہیں ہوا۔ سرکاری یادداشتیں اور سرکاری کاروبار یونانی فارسی یا قبطی میں مقامی ضروریات کے لحاظ سے انجام پاتے تھے، اور عربی کی تبدیلی بھی غیر مسلم منشیوں کے ایما پر ہوئی تھی۔ جب عربی سرکاری کاروبار کا واسطہ بن گئی، اس وقت بلاشبہہ سہولت یا ذاتی غرض کی بنا پر اسے عام طور پر اختیار کر لیا گیا۔ اب تک اسے صرف وہی لوگ نماز میں استعمال کرتے تھے، جو مسلمان ہو چکے تھے لیکن اب ان سب کو زیادہ صحت کے ساتھ حاصل کرنا پڑا جنھیں مالگزاری جمع کرنے یا انصرام عدالت سے تعلق تھا۔ لیکن یہ تبدیلی نہایت اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اس بناء پر اسلامی دنیا کو ایک مشترک واسطہ حاصل ہو جاتا ہے۔

شام کے فرمانروا ہونے کی حیثیت سے عربوں کو ایک کامل ترقی یافتہ ثقافت سے واسطہ پڑا، جس نے ان کو مختلف طرح سے متاثر کیا۔ اس سے ان کے معاشرے کی ساخت اور عام طور پر کل معاشری نظام فنون صنعت و حرفت اور علمی زندگی متاثر ہوئے۔ یونانی اثر تو سب سے قریب تھا لیکن نہایت ہی قوی ایرانی عنصر بھی ان سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتا تھا۔ شام کے سرکاری ملازم جنھوں نے سلطنت بائزنطین کے طریقوں پر تربیت حاصل کی تھی اپنی خدمات پر بحال رہے۔ اور چونکہ شام سلطنت بنو امیہ کا مرکز تھا، اس لیے مملکت یونانی اثر کے تحت آگئی۔ لیکن اس سب کے باوجود بنو امیہ کے زمانے میں بھی سیاسی

تنظیم میں ایرانی اثر بہت ہی قوی معلوم ہوتا ہے۔ مصر اور شام میں
پہلے سے جو حکومتیں موجود تھیں، ان کی حیثیت صوبوں کی سی تھی یعنی یہ
بائزنطین کی مرکزی حکومت کے تابع تھیں اور بائزنطین کے عہدہ دار ۶۹
برابر آتے رہتے تھے کم از کم بڑے بڑے عہدوں پر۔ اس کے برعکس
ایرانی حکومت خود مختار اور ہر طرح سے کامل طور پر منظم تھی جس میں اعلیٰ اور مرکزی
اقتدار بھی شامل تھا۔ بنو امیہ کے زوال تک جس کے بعد ایرانی اثر غالب آگیا
اسلامی مملکت کی سیاسی ساخت کسی حد تک تجربی تھی لہٰذا ہر فرمانروا جزئیات کو ماتحت
عہدہ داروں پر چھوڑ دیتے تھے جو مملکت کی ضروریات کے لیے قدیم صوبے کی حکومت
سے ایسے عناصر لے لیتے تھے جنھیں وہ کام میں لا سکتے تھے۔

محاصل کے بارے میں ابتدائی زمانے میں خلافت نے وہ نظام برقرار
رکھا جو پہلے سے مروج تھا اور موجودہ طریقوں ہی سے جزیے کے جمع کرنے میں
کام لیا۔ حکومت بنو امیہ کا یہی پہلو سب سے زیادہ غیر تشفی بخش تھا۔ ایسے لوگوں
کی طرح سے جن کی پرورش غربت و افلاس میں ہوئی ہو اور بعد کو اچانک بے حد دولتمند
بن جاتے ہوں عربوں نے کچھ اس قسم کا طرزِ عمل اختیار کیا کہ گویا ان کی دولت
لازوال ہے۔ ہر والی اپنی ملازمت حکومت سے خریدتا تھا، اور یہ ایک مسلمہ دستور
ہو گیا، کہ آنے والا شخص ہٹنے والے شخص سے کچھ زر نقد وصول کرے، اور
پھر وہ آزاد ہوتا تھا کہ اپنی لاچار رعایا سے جتنی رقم چاہے وصول کرے
اور اس دن کی تیاری کرے جب اس کے لوٹ مار کے مواقع ختم ہو جائیں گے۔
بنو امیہ کا نظام مالیات نہایت ہی غیر تشفی بخش تھا، اور یہی ان کے زوال کا سب
سے بڑا سبب ہوا ہے۔ بنو امیہ کے ایک شیخ سے جس کا نام منکری تھا جب ان
کے زوال کے سبب کے متعلق سوال کیا گیا تو اس نے جواب دیا تھا۔

"جو وقت ہمیں کام میں صرف کرنا چاہیے تھا، اُسے ہم نے لہو و لعب ۷۰
میں گزار دیا۔ رعایا کے ساتھ ہمارا برتاؤ سخت تھا، اور وہ انصاف سے مایوس ہو کر
ہم سے چھٹکارا حاصل کرنے کی متمنی تھی۔ محاصل ادا کرنے والوں پر صوبہ داروں
کی لوٹ مار کا بار بہت زیادہ ہو گیا تھا، اس لیے وہ ہم سے بددل ہو گئے۔

زمینوں سے بے پروائی برتی گئی، ذرائع آمدنی تباہ ہو گئے۔ ہم نے کاروبار اپنے وزرا کے ہاتھوں میں چھوڑ دیا۔ وہ جس طرح سے ان کا دل چاہتا تھا ہمارے معاملات کو ہمارے علم کے بغیر انجام دیتے تھے۔ فوج کی تنخواہ ہمیشہ بقایا رہتی تھی اس لیے اس نے ہمارا حکم ماننا چھوڑ دیا تھا۔ اور اس طرح سے ہمارے حامیوں کی مختصر سی تعداد نے بھی ہمارا ساتھ چھوڑ دیا، اور ہم اپنے دشمنوں کے مقابلے میں بے دست و پا رہ گئے۔ اس سب پر طرہ یہ کہ ہم کو اس کا علم نہ تھا کہ ہماری حالت کیا ہے۔ یہ ہمارے زوال کا سب سے بڑا سبب تھا۔" (مسعودی ۶-۳۶۳۵۔

لہذا یہ کہنا تو کچھ بیجا نہ ہوگا، کہ بنی امیہ کے زمانے میں عربوں نے فن جہاں بانی اور انتظام مملکت کے متعلق عملاً کچھ بھی نہ سیکھا تھا۔ ان کی حالت ایسے اشخاص کی سی تھی، جنھیں میراث میں بہت بڑی جائدادیں مل جاتی ہیں، اور وہ اپنے معاملات کی جزئیات کو اپنے کارندوں پر چھوڑ کر خود آمدنی کے اڑانے میں مصروف رہتے ہیں۔

قانون دیوانی کے بارے میں صورت حال مختلف تھی۔ قانون دیوانی کا مدار قوم کی معاشری اور معاشی ساخت پر ہوتا ہے۔ مفتوحہ صوبوں میں یہ عرب سے اس قدر مختلف تھا، کہ عربوں کو اس کی جانب مجبوراً توجہ کرنی پڑی۔ علاوہ بریں اوائل اسلام میں قانون دیوانی اور شریعت میں کوئی واضح امتیاز نہ تھا۔ میراث معاہدے اور اس قسم کے امور عربوں کے نزدیک خدا کے اس قانون کی ہدایت اور اجازت کے تابع تھے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعے وحی نازل ہوا تھا۔ مثلاً چوتھی سورۃ میں جو مدنی زمانے کی آخری سورتوں میں سے ہے یتامیٰ کی نگرانی میراث نکاح اور اس قسم کے دوسرے مسائل کا قانون ان معاشری حالات کے مطابق بیان کیا گیا ہے جو اس وقت مدینے میں رائج تھے۔ لیکن یونانی اور ایرانی علاقوں میں فاتح عربوں کو نسبتہً پیچیدہ حالات سے سابقہ پڑا، ایسے حالات سے جن کے لیے الہامی قانون میں کوئی گنجائش نہ تھی۔ اگرچہ جو کچھ اس میں موجود تھا، وہ نفس موضوع سے اتنا متعلق ضرور تھا کہ اس کو وحی سے غیر متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ الہامی احکام کو نظر انداز کرنا اور ان کی

جگہ غیر ملکی قوانین کو دینا نا ممکن معلوم ہوتا تھا۔ اگرچہ دورِ جدید کی سلطنت عثمانیہ میں کیا گیا ہے، مگر اس پر بھی سخت احتجاج ہوئے ہیں۔ پہلی صدی ہجری میں تو یہ قطعاً ناقابلِ برداشت ہوتا، کیونکہ جو جماعت بھی حکومت سے مطمئن نہ ہوتی اسے مملکت اسلامی کے خلاف بغاوت کا بہانہ بنا لیتی، جو صرف روایت نبوی کی شہرت پر قائم تھی۔ ہم بلا تکلف یہ فرض کر سکتے ہیں کہ بنو امیہ کو اس تجربے کے آزمانے میں کوئی تکلف نہ ہوتا، مگر یہ بہت خطرناک تھا۔ اب صرف یہ صورت باقی رہ گئی تھی کہ قانون میں وسعت پیدا کی جائے تاکہ اس میں نئی ضروریات شامل ہو جائیں اور بنی امیہ کے دور میں بیشمار احادیث وضع کر لی گئیں جن میں ایسے حالات کی نسبت نبی (کریم صلی اللہ علیہ وسلم) کے اقوال یا اعمال پیش کیے جاتے تھے، جو ان کو کبھی پیش نہ آئے تھے۔ ان احادیث کے موضوع کہنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ یہ سب کی سب جعلی تھیں، اگرچہ بہت سی قطعاً جعلی بھی تھیں، جن کی غرض صاف ظاہر ہے کہ ان کے ذریعے سے غالب و حکمران جماعت کے حقوق بڑھانے اور قبیلۂ قریش کے تفوق کو ظاہر کرنا مطلوب
۲، ہے وغیرہ۔ لیکن زیادہ تر یہ اس معنی میں موضوع ہیں کہ یہ قانونی افسانے ہیں، جن میں حقیقی قانون کی خامی کی عدل و انصاف کی خاطر اصلاح کی کوشش کی گئی ہے۔ جب بالکل نئے حالات رونما ہوتے تھے تو سوال کیا جاتا تھا کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں کیا کرتے"، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پرانے صحابہؓ جن کی تعلیم ماحول نبوی میں ہوئی تھی، اور جنھیں اس امر کا یقین تھا کہ ان کا نقطۂ نگاہ بھی دراصل وہی ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا، یہ بیان کرنے میں ذرا تامل نہ کرتے تھے، کہ اس حالت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کہا یا کیا ہوتا اور ان کا بیان یقیناً صحیح ہوتا تھا لیکن وہ اپنی شہادت کو ایسے الفاظ میں بیان کرتے تھے، یا ان کے بعد اور اشخاص نے ایسے الفاظ میں بیان کیا جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے درحقیقت ایسا ہی کیا تھا یا کہا تھا۔ اور بعد کو نئی پشت میں نئے مسائل پیدا ہوئے تو اس مفروضے کے تسلیم کرنے میں ذرا دشواری محسوس نہ ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معقول اور منصفانہ حل کو تسلیم کر لیا ہوتا، جو

رومی مقننین تجویز کرتے ہیں۔ اس طرح سے رومیوں کا قانون دیوانی اسلامی روایات میں شامل ہوگیا۔ (دیکھو سنٹی لانا کی کتاب Code civil et Commerical tunisien مطبوعہ ٹیونس ۱۸۹۹ء) یہ تو فرض نہیں کرنا چاہیے کہ عرب والی اور قاضی رومی قانون کا مطالعہ کرتے تھے، واقعہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے اس کی دفعات کو جس طرح سے شام و مصر میں رائج پایا ان کو قبول کر لیا، اور اس طرح سے اس کے عام اصول کو ان عدالتوں کے دستور سے سیکھ لیا جو پہلے سے موجود تھیں۔ احادیث میں اکثر مقامات پر ایسا مواد ملتا ہے، جس کی اصل کا پتا زرتشتی یہودی اور بدھی ماخذوں میں ملتا ہے، اگرچہ ان کا تعلق عبادات اور غیر مرئی عالم کے بیان سے ہے، اور جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کس قدر جلد اسلام ان عناصر کو جذب کر لیتا تھا، ۷۳
جن کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا تھا۔ جہاں تک قانون دیوانی کی حقیقی ضروریات کا تعلق ہے بڑا ماخذ رومی قانون[1] تھا، اور احادیث کا بڑا حصہ ان ضروریات پر مشتمل ہے۔

بنی امیہ کے دور کے ختم سے پہلے مسلمانوں میں کبھی فقہ کا نشو و نما نہیں ہوا، اور انھوں نے احادیث کی ترتیب اور ان کی انتقادی جانچ پڑتال کا کام شروع نہیں کیا۔ فقہ کے شروع میں دو مذہب تھے، ایک شامی اور دوسرا ایرانی شامی مذہب نے اپنے نظام کو امام اوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ) کی قیادت میں مرتب و مدون کیا، اور کچھ عرصے تک یہ اسلامی دنیا کے ان تمام حصوں میں جاری رہا جو پہلے سلطنت بازنطین کا جزو تھے، ایرانی مذہب کی ابتدا امام ابوحنیفہ رح (متوفی ۱۵۰ھ) سے ہوئی تھی، اور چونکہ عباسیہ نے دارالخلافہ عراق میں منتقل کر دیا تھا، اور امام ابوحنیفہ رح کے نظام کو ان کے شاگرد امام ابویوسف رح (متوفی ۱۸۲ھ) نے رائج کیا تھا، جو خلیفہ ہارون الرشید کے قاضی تھے، اس لیے شامی مذہب کے مقابلے میں اسے بعد قوت حاصل تھی۔ یہ بنی عباس کے دربار کا سرکاری

[1] حضرت مصنف اس امکان کو نظر انداز کر رہے ہیں، کہ بطور خود بھی بعض باتیں اقوام میں پیدا ہوتی ہیں، اور نقل و تحصیل ہمیشہ لازمی نہیں ہوتے۔ مترجم۔

مذہب بن گیا، اور وسط ایشیا شمالی ہند اور جہاں جہاں ترکی عنصر کا غلبہ ہے وہاں
یہ اب بھی رائج ہے، برخلاف اس کے شامی نظام اب متروک ہو چکا ہے امام
ابو حنیفہؒ کا نظام ان طریقوں کی سنجیدہ اور معتدل نظر ثانی پر مشتمل ہے جو پیچیدہ
اور ترقی یافتہ تمدن پر اسلامی اقتدار کے پھیلنے کے ساتھ ہی مستعمل ہونے لگے
تھے۔ بنی امیہ کے دور میں فقہا قانون کی کوتاہی کو اپنی رائے سے پورا کر دیا
۶۲ کرتے تھے، جس کے معنی یہ تھے، کہ حق و انصاف کا تصفیہ کرتے وقت ایسے
شخص کی رائے سے کام لیا جا رہا ہے جو رومی قانون کی تربیت پا چکا ہے۔ اس
ابتدائی دور میں "رائے" کے معنی میں کوئی ذم کا پہلو نہ تھا، اور یہ اس نظریے پر مبنی
تھی کہ حق و انصاف کا عقل وجدانی طور پر ادراک کر سکتی ہے، اس طرح سے صواب
و خطا کا ایک خارجی معیار فرض کر لیا گیا تھا، جس کو فلسفیانہ تحقیق سے سمجھ سکتے
ہیں، اور یہ ایسا نظریہ ہے جس سے ان یونانی تصورات کا اثر ظاہر ہوتا ہے جو
ضابطہ دیوانی میں مضمر ہیں لیکن بنی عباس کے دور میں اہل سنت کی طرف سے ایک
رد عمل ہوا، جس کی بنا پر رائے کے استعمال کی تحدید ہو گئی اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں
اس تحدید کے اثرات نمایاں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اپنے نظام میں اولاً اہمیت
ایسے صریح نص کو دیتے ہیں جس کا تعلق قانون دیوانی سے ہو، احادیث کی شہادت
سے انھوں نے بہت کم کام لیا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ قیاس کو استعمال
کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی نئی صورت کا کسی ایسی قدیم صورت کی تمثیل پر
فیصلہ کیا جائے جو قرآن میں موجود ہو۔ انھوں نے استحسان سے بھی کام لیا ہے
جس کے معنی ایسا فیصلہ کرنے کے ہیں جو بظاہر حق و انصاف کے مطابق معلوم ہو اگرچہ
یہ الہامی قانون کے منطقی نتائج سے کچھ ہٹا ہوا ہو۔ صرف اس آخری صورت میں

۱؎ مصنف کے خیال کے بموجب عقل سے صرف رومی قانون کے بانی ہی بہرہ ور تھے۔ اس کے
مدون ہوتے ہی دنیا سے عقل سلب ہو گئی۔ ابھی آپ فرما رہے تھے، کہ مسلمانوں نے رومی قانون کا
باقاعدہ مطالعہ نہ کیا تھا، اور اب فقیہ کی رائے رومی قانون کے ماہر کی رائے ہو گئی۔ گویا رومی
قانون میں مہارت حاصل کئے بغیر حق و انصاف کے مطابق کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ مترجم

وہ رائے کو تسلیم کرتے ہیں، اور وہ بھی ایسی صورت میں کہ صریح بے انصافی کا اندیشہ ہو۔ اس طرح سے امام ابو حنیفہؒ کا نظام اسلامی قانون کے اور نظام مذاہب سے
زیادہ وسیع زیادہ معتدل اور زیادہ معقول تھا، مگر یہ فرض کرنا درست نہیں کہ یہ اب بھی معتدل ۵
اور معقول ہے، کیونکہ رفتہ رفتہ استحسان کے مطابق جو فیصلے ہوئے وہ مخصوص نظائر بن گئے، اور حنفی قانون بغیر کسی لچک کے اسلام کے اوائل قرون وسطیٰ کے صرف ان مقررہ فیصلوں کو ظاہر کرتا ہے۔ انگریزوں کی عدالت کا بھی یہی حال ہے۔ قدیم زمانے میں عدل و انصاف میں عدالت کے فلسفیانہ اصول کارفرما نظر آتے ہیں جن سے عام قانون یا رواج کے نقائص کی اصلاح ہوتی ہے، لیکن زمانہ حال کی عقل ان اصول کو منجمد نظائر کی صورت میں پیش کرتا ہے، جو اسی قدر سخت اور رسمی ہوتی ہیں جتنا کہ خود عام قانون۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ استحسان سے رومی قانون اور یونانی فلسفے کا اثر ظاہر ہوتا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک صواب و خطا کا ایک خارجی معیار ہوتا ہے، جو تحقیق سے دریافت ہو سکتا ہے۔ رومی قانون میں چونکہ روایتی تعلیم کا غلبہ ہے اس لیے یہ اس انکشاف کو وجدانی قرار دینے پر مائل ہے۔ اگر تائید میں کوئی اور شہادت نہ ہوتی، تو ہمیں یہ کہنے میں تامل ہوتا کہ استحسان کی بنیاد لازماً یونانی ہے، لیکن جب ہم امام ابو حنیفہؒ کے تصورات کا ان کے ہم عصر واصل بن عطا کی تعلیم الٰہیات سے مقابلہ کرتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ دونوں میں ایک ہی طرح کے اثرات کارفرما ہیں اور واصل کے یہاں یہ یقیناً یونانی فلسفے سے ماخوذ ہیں۔ ہم یہ فرض کرنے میں تو قطعاً حق بجانب نہ ہوں گے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کبھی فلاسفۂ یونان یا رومی قانون کا مطالعہ کیا تھا، لیکن انہوں نے ایسا زمانہ پایا ہے جب وہ عام اصول جو ان ذرائع سے ماخوذ تھے، اسلامی فکر میں سرایت کرنے لگے تھے۔ مگر
٦ واقعہ یہ ہے کہ ان کی تعلیم ان اصول کے اطلاق کو ایک نظام کے مطابق محدود کرنے پر مائل ہے۔ پرانے
مسلمانوں کا خیال تھا کہ خیر و شر کا مدار محض خدائے تعالیٰ کی مرضی پر ہے، جو جس بات کو مناسب سمجھتا ہے اس کا حکم دیتا ہے اور جس امر سے چاہتا ہے منع فرما دیتا ہے۔ فلسفہ یونان ہی کے اثر سے یہ تصور پیدا ہوا کہ یہ امتیازات یونہی بلا وجہ نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ خیر و شر کی ماہیت میں طبعاً فرق ہے، اور خدا کے اوامر و نواہی اس معیار کے مطابق ہیں، اسلئے وہ عادل ہے۔

مسلمانوں میں اہل سنت والجماعت کے فقہ میں چار مذہب ہیں، جن سے قانون شریعت کی بحث میں جائز اختلافات کا پتا چلتا ہے۔ انھیں بعض اوقات فرقے کہدیا جاتا ہے، جو بالکل لغو بات ہے۔ یہ چار فرقے نہیں ہیں کیونکہ ان چاروں کی تمام مختلف آرا کو مساوی طور پر راسخ العقیدہ یا رشادی مانا جاتا ہے۔ ابو حنیفہؒ کے متبعین کی تعداد ان مذاہب میں سب سے زیادہ ہے۔ اس مذہب کے مقابلے میں باقی چاروں مذہب کم و بیش انتہا پسند ہیں۔ ہم عصر مالک ابن انسؒ (متوفی ۱۷۹ھ) استحسان کے علانیہ خلاف تھے، اور اس طرح سے رائے کے تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ اس کے بجائے انھوں نے استصلاح یا مصلحت عامہ کی اصطلاح تجویز کی اور قیاس کے نظر انداز کرنے کو صرف اس صورت میں جائز قرار دیا جب اس کے منطقی نتائج جماعت کے لیے مضر پڑیں۔ فرق صرف لفظی معلوم ہوتا ہے نہ کہ کوئی اہم تغیر۔ لیکن اس کی تہ میں جو محرک کام کر رہا ہے وہ ظاہر ہے، اور اس سے راسخ العقیدہ ردعمل کا پتا چلتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے حدیث کی شہادت پر بہت زور دیا اور اس پر اجماع کے اصول کا اضافہ کر دیا، جو ان کے نظام میں مدینے کا عام رواج ہے۔ نظری طور پر بے شک ابن مالکؒ کا استدلال صحیح تھا۔ مملکت اسلامی کی تشکیل مدینے میں ہوئی تھی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ان اصحاب کے طرز عمل پر مدینے کے مقامی رواج سے زیادہ اور کسی شے سے اتنی صاف روشنی نہ پڑ سکتی تھی۔ ساتھ ہی ابن مالکؒ نے حدیث کو بہت اہمیت دی۔ اور اس میں شک نہیں کہ احادیث کی چھان بین اور ان کے علمی انداز میں جمع کرنے کی ابتدا ان کے مجموعۂ مؤطا سے ہوتی ہے۔ اس زمانے میں مالکی مذہب کے پیرو بالائی مصر اور مصر کے مغرب میں شمالی افریقہ میں پائے جاتے ہیں۔ تیسرے امام الشافعیؒ (متوفی ۲۰۴ھ) ابو حنیفہؒ اور ابن مالکؒ کے درمیان ایک بین بین صورت اختیار کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اجماع کے معنی اسلام کے عام دستور کے ہیں نہ کہ صرف شہر مدینہ کے دستور کے۔ چوتھے امام احمد ابن حنبلؒ بالکل انتہائی صورت اختیار کرتے ہیں، جو قرآن اور حدیث کے قریبی اتباع کی طرف لوٹ آتی ہے۔

اہل سنت خصوصاً بغداد کے اہل سنت میں ان کے مذہب کو بڑا وزن حاصل تھا، لیکن اب یہ صرف عرب کے دور افتادہ مقامات میں باقی ہے۔

صنعت وفنون میں بہترین شہادت تعمیر اور ہندسی ہے۔ ان میں عربوں کو کوئی سلیقہ نہ تھا، اور انھیں اپنی عدم قابلیت کا احساس تھا۔ قدیم تر مساجد محض احاطے کی صورت رکھتی تھیں جو صرف ایک سیدھی سادی دیوار سے گھرا ہوا ہوتا تھا۔ لیکن بنی امیہ کے پہلے خلیفہ معاویہؓ کے تحت ایک نئی قسم کا طرز تعمیر پیدا ہوا، جنھوں نے کوفے کی مسجد کی تعمیر میں ایرانی غیر مسلم معماروں سے کام لیا۔ اور انھوں نے اس انداز تعمیر پر کام کیا، جو پہلے سے ساسانی بادشاہوں کے زمانے میں مروج تھا۔ اس مسجد میں قدیم احاطہ تو باقی رکھا گیا مگر صحن کے گرد محراب دار چھت بنائی گئی جو تیس تیس ہاتھ بلند ستونوں پر قایم تھی، اور ان کو لوہے کی قلابوں پر سیسے کی نشستوں سے قایم کیا گیا تھا۔ اس سے محراب دار چو رخہ عمارت تمام جامع مساجد کا عام نمونہ بن گئی اور آخر تر کی دور تک یہی نمونہ باقی رہا، جب کسی حد تک اس کی جگہ بازنطینی قبہ نے لے لی۔ قبہ یا گنبد کا پہلے مقبروں کی چھت کے لیے استعمال ہوتا تھا، جو یا تو اکیلا اور الگ تھلگ ہوتا تھا، یا اس کے ساتھ مسجد ہوتی تھی۔

اسی خلیفہ معاویہؓ نے کعبے کی مرمت میں اینٹ اور چونا استعمال کیا کہ اور مرمت کا کام انجام دینے کے لیے ایرانی کاری گروں سے کام لیا۔ سنہ ۱۲۴ھ (سنہ ء) میں بنی امیہ کے پانچویں خلیفہ نے کعبے میں طوفان سے جو نقصان پہنچ گیا تھا، اس کی مرمت کرائی اور اس کے لیے شام کے ایک عیسائی معمار سے کام لیا۔

اس کے بعد کے خلیفہ ولید کے زمانے میں فسطاط کی قدیم مسجد جو اب مسجد عمرو کے نام سے مشہور ہے، اس کو یحییٰ بن حنظلہ نے از سر نو تعمیر کیا، جو غالباً ایرانی تھا۔ پرانی مسجد محض احاطے پر مشتمل تھی۔ اس کے بعد قدیم ترین مسجد قاہرہ میں مسجد ابن طولون ہے، (سنہ ۲۶۳ھ)۔ اس کا معمار بھی غیر مسلم تھا۔ یہ عیسائی ہے اور اس کا نام ابن کاتب الفرغی ہے۔

ابتدائی زمانے ہی میں نہیں بلکہ عباسیہ کے زمانے میں بھی مسلمان تعمیر اور آرائش کے لیے کلیتہً یونانی اور ایرانی اور کسی حد تک قبطی معماروں انجینیروں اور صناعوں پر بھروسہ کرتے تھے۔ دوسری صدی ہجری میں ہم دیکھتے ہیں کہ شہنشاہ بازنطین جامعہ قرطبہ کی آرائش کے لیے پچے کاری کے کام کرنے والے اور قطار پوکے (ٹائل) بھیجتا ہے۔

اصل کے لحاظ سے مسلمانوں کا فن بازنطینی ہے لیکن ایرانی واسطے سے گزرنے کی بنا پر بازنطینی فن نے ایک خاص رخ اختیار کر لیا۔ اور اس واسطے کا رنگ اس تمام کام پر چڑھا ہوا ہے، جو اموی دور کے ختم تک انجام پایا ہے صرف مغرب میں اندلس میں اور کسی حد تک شمالی افریقہ میں ہم بعد کے زمانے میں راست بازنطینی اثر پاتے ہیں لیکن وہ ایرانی فن جو آخر ساسانی دور میں عالم وجود میں آیا، خود زیادہ تر بازنطینی نمونوں سے ماخوذ تھا، اور خسرو اول نے جن صناعوں کو بلایا تھا، ان کا رائج کیا ہوا تھا (۵۲۸ء)۔ لیکن اس ابتدائی منزل میں بھی ایراقی اور مشرقی بازنطینی کام میں کچھ ہندی اثرات بھی نمایاں معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً سم اسپ کی کمان کا استعمال جو پہلے مغربی ایشیا میں دریائے فرات کے کنارے پر واقع گرجا میں سب سے پہلے دکھائی دیتی ہے۔ لیکن قبل اسلامی دور میں ہندوستان کی سم اسپ والی کمان محض آرائش کے لیے استعمال ہوتی ہے اور تعمیر میں استعمال نہیں ہوتی۔

پس ظاہر ہے کہ فنون اور تعمیر میں اسلام کا کام یہ تھا کہ اس نے اسلامی دنیا کے مختلف حصوں کو ایک مشترک زندگی میں مربوط کر دیا، جس کی بدولت شام عراق ایران شمالی افریقہ اور اندلس ایک ہی طرح کے اثرات کے حصہ دار بن گئے جو دراصل یونانی یا یونانی ایرانی تھے ہندی عنصر بالکل ثانوی حیثیت رکھتا ہے جو براہ راست ایران کے واسطے سے داخل ہوا۔ اسلام کے ظہور سے پہلے بازنطینی فن مصر میں مقامی نمونوں کو قطعاً خارج کر چکا تھا، اور ایران میں بھی زیادہ تر یہی صورت تھی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ اسلام نے ایک نیم بازنطینی طرز پیدا کیا، جس کی امتیازی خصوصیات ایرانی صناعوں کی حدود پر

بنی تھیں مگر جو کبھی کبھی بازنطینی صناعوں کی آمد سے بہتر سطح تک پہنچ جاتا ہے ٹھیک یہی عام باتیں اشیائے گلی کے تیار کرنے اور مسودات کے مطلا کرنے کی نسبت کہی جاسکتی ہیں، اگرچہ یہاں اس قرآنی ممانعت کی پابندی کی وجہ سے کہ جاندار اجسام کی تصاویر مت بناؤ (جس کی صرف کہیں کہیں پابندی کی گئی ہے اور جس کا ایران و اسپین میں سب سے کم لحاظ کیا گیا ہے) آرائش میں نباتاتی اشکال اور ہندسی نمونوں پر زیادہ زور دینے کا موجب ہوئی۔

حکمت و فلسفے کے میدان میں ہمیں عباسیہ کے دور کا کافی مواد ملتا ہے، مگر بنو امیہ کے زمانے میں کوئی مواد نہیں ملتا۔ ہم جانتے ہیں کہ اسکندریہ کا مدرسہ طبی جاری رہا۔ اور ہمیں ایک عیسائی اصفر کا نام ملتا ہے، جو ہرمیز کی کتابوں کا ماہر تھا، جو علوم مخفی جادو مہوسی اور نجوم کا امام تھا، اور زیادہ تر اسی کی وجہ سے مصری حکمت کا رخ سحر کی طرف پلٹتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک نوجوان رومی تلاش کرتا ہوا، اس کے پاس پہنچا اور اس کا شاگرد ہوگیا اور اپنے استاد کی موت کے بعد یوروشلم کے قریب ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا۔ بعد کو شاہزادہ خالد بن یزید اموی (متوفی ۸۵ھ بر ۷۰۴ء) اس مہریونوس کا شاگرد ہوگیا۔ اور اس سے کیمیا طب اور ہیئت کی تعلیم حاصل کی۔ خالد نے تین رسالے تصنیف کئے۔ ان میں سے ایک میں وہ اپنا اور مہریونوس کا مکالمہ بیان کرتا ہے۔ دوسرے میں وہ یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے کیمیا کا مطالعہ کس طرح سے کیا۔ اور تیسرے رسالے میں وہ ان رموز و اشارات کی تشریح کرتا ہے، جن کو اس کے استاد نے استعمال کیا تھا۔ اس سے بہت پہلے حکمی اور طبی فنون ایران پہنچ چکے تھے۔ لیکن ان علوم کا بڑا مرکز ہونے کی حیثیت سے اسکندریہ کی شہرت پورے اموی دور میں باقی رہی۔

اموی دور کے خاتمہ پر یونانی فکر کا اثر اس تنقید کی صورت میں ظاہر ہونے لگا، جو اسلامی الہیات کے مسلمہ نظریات پر ہونے لگی۔ فقہ کی طرح سے یہاں بھی ہمارے پاس یہ فرض کرنے کی کوئی بنیاد نہیں ہے، کہ اس منزل پر مسلمان یونانی مواد سے براہ راست واقف تھے۔ بلکہ ان کے عام تصورات ان لوگوں سے میل جول کا نتیجہ تھے، جو ایک عرصے سے یونانی اثرات کے تحت تھے، خصوصاً عیسائیوں

سے ، جن کے یہاں نفسیات، مابعد الطبیعیات اور منطق کے مقدمات، ان موضوعوں کی توعیت کی بدولت جن پر ابن نسطوری اور موحد الفطریہ مباحثے کرتے تھے، الٰہیات کے میدان پر دست درازی کرتے جا رہے تھے، کیونکہ ان مباحثوں کا تعلق زیادہ تر نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل سے ہوتا تھا۔ ان تصورات سے واقف ہونے کے بعد مسلمانوں کو خود اپنی الٰہیات میں دشواریاں محسوس ہونے لگیں۔ جو ابھی صرف جزواً مرتب ہوئی تھی، اور ان کے مذہبی نظریات کی تشکیل ایسی جماعت میں ہوئی تھی جو فلسفے سے قطعاً ناآشنا تھی۔ بعض قدیم طرز کے مسلمان تو ان سوالات کا صریح انکار کی صورت میں جواب دیتے تھے، اور یہ تسلیم ہی نہ کرتے تھے کہ کسی دشواری یا غور و خوض کے لیے کسی مسئلے کا وجود ہے۔ وہ کہتے تھے کہ عقل کو وحیٔ الٰہی پر استعمال نہیں کیا جا سکتا ٨٢
وحی کی نسبت حجت کرنا یا اس کی حمایت کے لیے بحث و مباحثہ کرنا دونوں بدعت ہیں۔ لیکن بعض لوگ قرآن پر ایمان رکھتے ہوئے زیر بحث مسائل کے دباؤ کو محسوس کرتے تھے، اور اس کی کوشش کرتے تھے، کہ ان کا بیان فلسفے کے اصول کے مطابق ہو جائے۔

اولاً جن مسائل پر بحث ہوئی ان کا تعلق (اَ) کلام الٰہی کی وحی سے اور (ب) مسئلہ اختیار سے تھا۔

(ا) نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) وحی کے خدا کی طرف سے نازل ہونے کا ذکر فرماتے ہیں، اور ام الکتاب کا ذکر اس طرح سے فرماتے ہیں کہ اس سے اس منبع کا پتا چلتا ہے جہاں سے وحی حاصل ہوتی ہے۔ ممکن ہے اس کا تعلق اس تصور سے ہو، جس کا کلمہ اظہار ہے[1] اور اس بارے میں نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) عیسائی یا یہودی نظریات سے متاثر ہوں، جن پر دراصل ایک طرح کا فلاطونی رنگ ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ام الکتاب کی نسبت واضح نظریہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتدائی زمانے ہی میں یہ خیال رائج ہو گیا تھا کہ قرآن کا وجود پہلے سے تھا، اگرچہ الفاظ میں اس کا اظہار نہ ہوا تھا، قرآن کے معنی حکمت الٰہی کا جزو ہونے کے لحاظ سے ابدی ہیں۔ اگرچہ اسے الفاظ کا جامہ زمانے اندر پہنایا گیا اور پھر اس کو نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) تک پہنچایا

[1] مصنف متعصب عیسائی ہے اور بکثرت اس قسم کی لایعنی باتیں لکھتا ہے۔ مترجم

گیا۔ یہی قرآن کی سورہ ۸۰ آیت ۱۵ کی بنا پر اب اہل سنت کا عقیدہ ہے اس کو "معزز اور راست باز کاتبوں کے ہاتھوں" نے لکھا۔ اس کے معنی یہ لیے جاتے ہیں، کہ خدا کے ارشاد پر مافوق الفطرت وجودوں نے اسے بہشت میں تحریر کیا، اور اس کے بعد یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا گیا۔ مگر آیت کے یہ معنی ہونے لازمی نہیں ہیں۔ ۸۳
کیونکہ ممکن ہے اس کا تعلق ان وحیوں سے ہو، جو سابق میں یہود و نصاریٰ پر نازل ہوئی تھیں، جنھیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم برحق تسلیم فرماتے تھے مگر جن میں بعد کو تحریف ہو گئی تھی۔ اس لحاظ سے قرآن محض حقیقت الٰہی کا صحیح بیان ہے، جس کو ان ابتدائی وحیوں نے نامکمل طور پر پیش کیا تھا۔ اموی دور میں ایسے حلقوں میں جو خلیفہ سے ہمدردی نہ رکھتے تھے جب ایک سخت قسم کی راسخ العقیدتی عالم وجود میں آرہی تھی، یہ خیال پیدا ہوا کہ قرآن کے الفاظ بھی خدا کی طرح سے ابدی ہیں، اور یہ صرف تحریر میں زمانے کے اندر آئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمۂ ابدی کا نظریہ عیسائیوں کے نظریۂ لوگوس (کلمے) سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا پتا دراصل سینٹ جان دمشقی کی تعلیم تک چلتا ہے جو بنی امیہ کے ایک بادشاہ یزید ثانی یا ہشام کا معتمد مملکت تھا، (متوفی سنہ ۱۶۰ھ ۷۷۶ء) اور اس کے شاگرد تھیوڈور ابوکرا (وفات سنہ ۲۱۷ھ ۸۳۲ء) جو عیسائیوں کے لوگوس (کلمے) کا ابدی باپ سے تعلق ظاہر کرتے ہوئے تقریباً وہی اصطلاحات استعمال کرتا ہے جو اسلامی الٰہیات میں قرآن یا وحی شدہ کلمہ اور خدا کا تعلق کا ظاہر کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہیں۔ (دیکھو فان کریمر Streifzuege صفحہ ۹۰)۔ ان دو عیسائی مصنفوں کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اور عیسائیوں میں مذہبی بحثیں عام طور ہوا کرتی تھیں۔

معتزلی جن کا واصل بن عطا کو عموماً بانی خیال کیا جاتا ہے عقلی میلانات رکھنے والا ایک فرقہ تھا۔ یہ لوگ ابدیت قرآن اور اس دعوے کے مخالف تھے کہ قرآن غیر مخلوق ہے، کیونکہ اس سے ان کے نزدیک ایسی تین شخصیتیں ۸۴
داخل ہو جاتی ہیں، جو عیسائیوں کی تثلیث کے اشخاص کے مشابہ ہیں، اور بلاشبہ ان کے یہ خیالات سینٹ جان دمشقی کے اس انداز بیان سے متاثر ہوئے تھے جس میں اس نے مسئلہ تثلیث کو پیش کیا تھا۔ چونکہ خدا کی صفات میں سے ایک حکمت ہے جس کا خدا صاحب ہوتا ہے، جو ایسی شے نہیں ہے جسے خدا نے پیدا

کیا ہو، بلکہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ ہے، یہ حکمت بعینہ خدا بھی نہیں ہے، بلکہ اس کی ملک ہے، اس لیے معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کی طرح ابدی مگر اس کے علاوہ ہے۔ اور اس طرح ابدی قرآن مرکز الوہیت کا دوسرا شخص ہوگا، اور خدا مطلقاً ایک نہ ہوگا المزدار معتزلی جس کے زہد کی بنا پر اس کا بہت احترام کیا جاتا تھا، ان لوگوں کو جو ابدیت قرآن کے قائل تھے صاف طور پر مشرک کہتا ہے۔ معتزلہ خود کو اہل التوحید والعدل کہتے ہیں، اور ان کے نام کے پہلے جزو سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ توحید باری کے عقیدے کے صرف وہی صحیح حامی ہیں۔

انسان کے صاحب اختیار ہونے یا نہ ہونے کے متعلق یعنی خدا کے قادر مطلق اور عالم کل ہونے کی نسبت، قرآن کا دعویٰ قطعی ہے۔ وہ تمام اشیا کا عالم و مدبر ہے، اور اس لیے افعال انسانی اور ان کی جزا و سزا کو بھی اس میں شامل ہونا چاہیے "زمین پر یا خود تمھارے اندر کوئی مصیبت ایسی واقع نہیں ہوتی جس کو ہم نے پیدا نہ کیا ہو۔ یہ کتاب میں (پہلے سے) موجود تھی" (قرآن
۸۵ ۵۷-۲۲) "ہر شے کو ہم نے اپنے فیصلوں کی کتاب مبین میں درج کر دیا ہے۔"
(قرآن ۳۶) "اگر ہم چاہتے تو یقیناً ہر نفس کو ہدایت دیتے، لیکن میرا قول سچا ہے، یقیناً میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سے ایک ساتھ بھروں گا۔" (قرآن ۳۲-۱۳) لیکن اخلاقی کردار کی طرف رجوع کرنے کے لیے ایک قسم کی ذمہ داری اور اسی لحاظ سے انسان کے با اختیار ہونے کی ضرورت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اخلاقی تکالیف اور ذمہ داری اور خدا کی غیر محدود قوت کے تناقض کو محسوس نہیں کیا تھا۔ لیکن اموی دور کے ختم کے قریب ان کے منطقی نتائج پر زور دیا گیا۔ ایک طرف قدری یعنی اختیار انسانی کے حامی تھے۔ یہ نظریہ سب سے پہلے معبد الجہنی (وفات سنہ ۸۰ھ) کی تعلیم میں نظر آتا ہے، جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ سنبویہ ایرانی کا شاگرد تھا۔ اور دمشق میں تعلیم دیتا تھا۔ ابتدائی زمانے کے قدریہ کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ لیکن یہ کہا جاتا ہے کہ سنبویہ کو خلیفہ عبدالملک نے مروا ڈالا تھا۔ اور خلیفہ یزید ثانی (سنہ ۱۰۲ھ تا سنہ ۱۰۶ھ) ان کے خیالات کا مؤید تھا۔ دوسری طرف جبریہ تھے۔ یہ شدید جبریت کے قائل

تھے۔ اس فرقے کی ابتدا جہم بن صفوان ایرانی (متوفی سنہ ۱۲۸ھ) سے ہوئی تھی۔ اختیار یا جبریت کی نسبت یہ کہنا تو بے بنیاد ہے کہ یہ ایرانیوں کے قبل اسلامی عقائد سے ماخوذ ہیں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں جہتوں میں نظری الٰہیات سے منطقی نتائج ایرانیوں نے مرتب کیے تھے، اور اس میں شک نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں الٰہیاتی بہی تھے۔ مگر یہ واضح رہے کہ تقدیریت کا کامل نشو و نما اسلام کی ابتدا سے پوری ایک صدی بعد ہوا ہے، اور اس کے پہلے شارح کو بدعتی قرار دے کر قتل کروا دیا ۸۶
گیا تھا۔

ابتدائی زمانے کے قدری ایرانی الاصل تھے، لیکن جبریہ کے خلاف جو ردعمل ہوا اس کی قیادت واصل بن عطا نے کی، جس کی تعلیم سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی الٰہیات پر یونانی فلسفے کی تشریحی قوانین عمل کر رہی ہیں۔ واصل حسن ابن ابی الحسن قدری (وفات سنہ ۱۱۰ھ) کا شاگرد تھا، مگر وہ اپنے استاد سے الگ ہو گیا تھا، اسی وجہ سے اس کو اور اس کے شاگردوں کو معتزلہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی علیحدگی کی وجہ یہ تھی کہ جزا و سزا کی تقسیم میں خدا سے بظاہر ظلم منسوب ہوتا معلوم ہوتا تھا۔ اس مناقشے کی تفصیلات بالکل ثانوی حیثیت رکھتی ہیں، اہم بات یہ ہے کہ معتزلہ خود کو اہل توحید و عدل کہتے تھے، آخری لفظ کے معنی یہ ہیں کہ خدا کے نزدیک حق اور صائب عمل کا ایک خارجی معیار ہے، اس لیے اس کے متعلق یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ عدالت کو نظرانداز کر کے ظلم و استبداد سے کام لیتا ہے۔ یہ تصور یونانی فلسفے سے ماخوذ ہے، کیونکہ پرانے زمانے کے مسلمان خدا کی نسبت یہ کہتے تھے کہ وہ اپنے ارادے کے مطابق عمل کرتا ہے، اور صواب و خطا کا معیار محض اس کے ارادے کے تابع ہے۔

کل اموی دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ فاتح عربوں کے جو اسلامی دنیا کے فرمانروا تھے، ایسے لوگوں سے تعلقات قائم ہوئے ہیں جن کے ساتھ اگرچہ حقارت سے غلاموں کا سا برتاؤ کیا جاتا تھا، مگر جو درحقیقت اپنے فرمانرواؤں کی بہ نسبت زیادہ پختہ ثقافت کے مالک تھے۔ عرب کی مغرورانہ روش کے

باوجود بہت کچھ تبادلۂ افکار ہوا اور اسلامی جماعت میں متعدد جہتوں سے یونانی
۸۷ اثرات سرایت کرنے لگے اور اس طرح شریعت اور اسلامی الٰہیات میں اموی دور
کے ختم تک یونانی فکر کی آمیزش ہونے لگی۔ لیکن یہ بالواسطہ اثر کا دور تھا۔
علم طبیعی اور طب کی چند شاذ مثالوں کے سوا اس امر کی کوئی علامت نہیں ملتی کہ
مسلمان معلموں یا متعلموں نے براہ راست یونانی مواد سے فائدہ اٹھایا ہو۔
صرف اتنا ہوا کہ انھیں ان لوگوں سے ملنے جلنے کا موقع ملا جو یونانی فلاسفہ اور مقننین
کی تصانیف سے واقف تھے۔ ایک حد تک یہ جوش و خروش کے وقفے کا زمانہ
تھا، اور اس میں خلافت جس میں بہت ہی مختلف عناصر جمع تھے، نئی زبان اور نئے مذہب
کو جذب کر رہی تھی، اور یہ عناصر دائم زندگی میں پیوست ہوتے جا رہے تھے۔ بعد
کو فرقہ وارانہ اور سیاسی اختلافات کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوئے ہوں، لیکن اسلام
میں عرصے تک اس معنی میں ایک عام زندگی باقی رہی، اور بڑی حد تک اب بھی
باقی ہے، کہ اس کے مختلف حصوں میں مفاہمت ہے، اور اس کی بنا پر کوئی عقلی
یا مذہبی اثر سرعت کے ساتھ ایک سرے سے دوسرے سرے تک پھیل جاتا
ہے، اور فریضہ حج اور زیارت کے لئے اس اتحاد زندگی کے ترقی دینے اور مختلف
حصوں کے مابین رابطہ و ضبط کے بڑھانے میں بہت مدد دی ہے، یہ مفاہمت
ہمیشہ ہمدردی یا موافقت ہی کا موجب نہیں ہوئی ہے۔ مختلف تحریکیں ایک
سرے سے دوسرے سرے تک منتقل ہوتے ہوئے راستے میں بہت کچھ
بدل جاتی ہیں۔ لیکن ایک تحریک کی تہ میں ایران میں جو قوت محرکہ ہوتی تھی وہ
۸۸ اندلس میں سمجھ میں آسکتی تھی۔ (اگرچہ اسے وہاں کتنا ہی ناپسند کیوں نہ کیا جاتا ہو)
اور اکثر اوقات ایک علاقے میں جو تحریک شروع ہوئی اس نے جلد یا بدیر
باقی تمام علاقوں سے کچھ نہ کچھ تعلق پیدا کر لیا۔ اسلام میں ایسا کوئی اختلاف نہیں
ہے جس کی بدولت اوسط انگریز پادری ایسی مذہبی تحریک کے جاننے اور سمجھنے
سے قاصر رہتا ہے جو قبطی یا سریانی کلیسا میں جاری ہوئی ہو۔ اسلام کی عام زندگی
زیادہ تر مذہبی زندگی میں عربی زبان کے استعمال پر مبنی تھی، یا کم از کم عبادات
اور علوم و فنون کی تعلیم کا تو یہی ذریعہ تھی۔ اور یہ بات بڑے ترکی اور ہندی عناصر

کے داخلے سے پہلے بہت موثر تھی، جنھوں نے درحقیقت عربی زبان کو کبھی بھی پوری طرح سے اختیار نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ مسلمانوں کی عربی بولنے والی جماعت ثقافتی انتقال کا واسطہ ہونے کی حیثیت سے بہت ہی مفید ثابت ہوئی۔ اموی دور اس عام زندگی کے نشو و نما کا زمانہ تھا، اس کے ساتھ لازمی طور پر فرقہ واری تقسیمیں بھی ہوگئیں، جو مختلف عناصر کے ایک دوسرے بالکل مل جانے کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔

باب (۳)

عباسیوں کی آمد

امویوں کا دور ظلم و استبداد کا دور تھا۔ اس میں عربوں نے غیر عرب خصوصاً موالی یا مفتوحہ علاقوں کے نومسلموں پر سختیاں کیں جنھیں یہی نہیں کہ درجۂ مساوات نہ دیا جاتا تھا، حالانکہ مذہب اسلام کا یہ مسلمہ اصول ہے، بلکہ محض غلام خیال کیا جاتا تھا۔ یہ بات مذہبی تشدد کا نتیجہ ہرگز نہ تھی۔ کیونکہ سب سے زیادہ نومسلموں کو شکایت تھی، اور نہ یہ نسلی عناد پر مبنی تھی مثلاً سامی اور آریائی قوموں کے اختلاف پر۔ اور نہ ایرانیوں اور مفتوحہ اقوام کے کسی قومی احساس پر مبنی تھی۔ بلکہ یہ محض ایک قسم کا جماعتی احساس تھا، جس کا باعث وہ نفرت وحقارت تھی جو عرب مفتوحہ اقوام کی نسبت رکھتے تھے مفتوحہ اقوام بھی اپنے مغرور آقاؤں سے متنفر تھیں، اور ان کی نفرت عربوں کی بدانتظامی اور تہذیب و تمدن کی روایات سے ناواقفیت کی بدولت اور بھی شدید ہوگئی تھی اس نفرت کے شدید تر ہو جانے کے اور بھی اسباب تھے بالخصوص ایرانیوں کے لیے۔ ان میں سے ان لوگوں میں جنھوں نے اسلام قبول بھی کر لیا تھا ایک طرح

کا نیم مذہبی احساس تھا۔ ایرانیوں کے یہاں یہ دستور چلا آتا تھا کہ وہ ساسانی ۹۰
بادشاہوں کو، (جو کیانی خاندان کے بہادروں کی یادگار تھے جنھوں نے
ایران میں امن وامان قائم کر کے ایک قوم کی بنا ڈالی تھی) بلغ کہتے تھے۔
اس کے معنی ٹھیک دیوتاؤں کے تو نہیں ہیں بلکہ خدا کے جسم انسانی میں حلول
کرنے کے ہیں۔ تناسخ سے خدائی روح ایک فرماں روا سے دوسرے
فرماں روا میں حلول کرتی رہتی ہے۔ اور اس طرح سے وہ بادشاہ سے حیرت انگیز
قوتیں منسوب کر سکتے تھے اور اس کی حضور خداوندی کا مقام ہونے کے لحاظ
سے پرستش کرتے تھے۔ اسلامی فتوحات کے وقت ساسانی بادشاہوں
کی حکومت ختم ہو چکی تھی، اور خاندان کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ اکثر ایرانی اسلام
لے آنے کے باوجود خلیفہ کی اسی طرح سے عبادت کرنا چاہتے تھے، جس طرح
سے وہ اپنے بادشاہوں کی کیا کرتے تھے، لیکن انھیں وہ نظریہ خاص طور
سے ناپسند تھا، جس کی رو سے خلیفہ کی حیثیت ایسے سردار سے
زیادہ نہیں ہے، جس کو صحرائی قبائل جمہوری طریق کے مطابق انتخاب کرتے
تھے۔ اور یہ بات ان کو ابتدائی بربریت کی طرف عود کرنے کے مساوی معلوم ہوتی
تھی۔ مشرقی اقوام سے خود ہم کو جو سابقہ پڑا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے
کہ اس قسم کے تصورات میں بہت کچھ حقیقت پائی جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں
کہ رومی سلطنت کی رعایا میں اپنے فرماں رواؤں کو معبود بنا لینے کا رجحان
نہ تھا بجز بعض اس قسم کے لوگوں کے جو زیادہ مشرقی عناصر سے قریبی زمانے میں
روم کی ماتحتی میں آ گئے ہوں۔ لیکن جو لوگ ایرانی حکومت کے تحت تھے
انھیں معبود بادشاہ کی آرزو تھی۔ سنہ ۱۴۱ھ ۱۴۲ھ میں ایک متعصب ایرانی فرقے
میں اس جذبے نے خلیفہ کو معبود بنا لینے کی صورت اختیار کر لی۔ اور جب خلیفہ
نے معبود بننے سے انکار کر دیا، اور ان کے سرغنوں کو قید خانے میں ڈلوا دیا،
تو علی الاعلان بغاوت پر اتر آئے۔ یہ فرقہ راوندیہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس ۹۱
فرقے کے لوگوں اور ان کے اکثر ہموطنوں کا یہ خیال تھا کہ چونکہ خلیفہ کو معبود بننے سے
انکار ہے، اس لیے وہ جائز بادشاہ ہی نہیں ہے۔ دوسری صدی ہجری سے

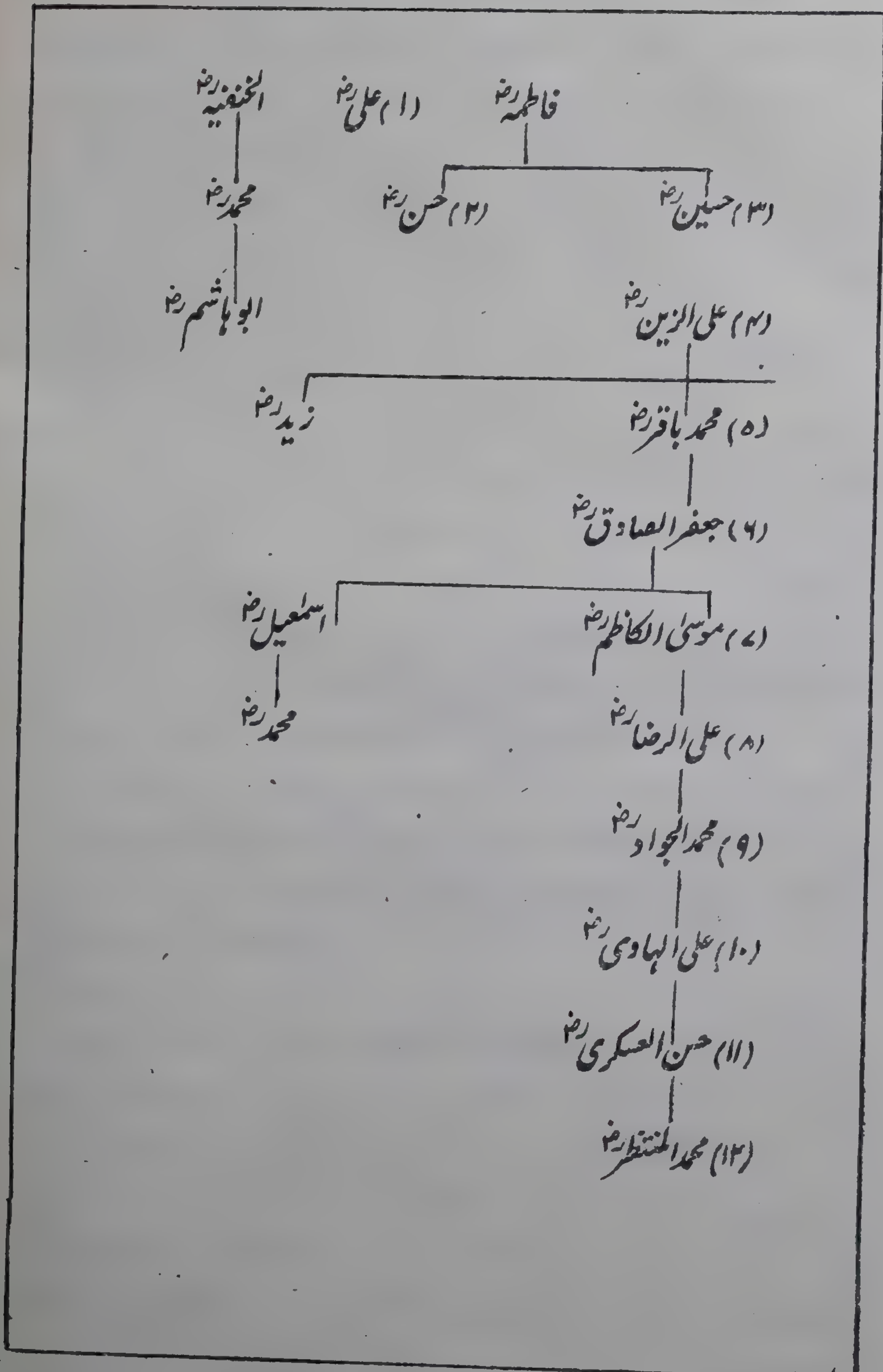
لے کر زمانۂ جدید تک مسلسل ایسے مدعیان نبوت ہوتے رہے جنھوں نے خدائی کے دعوے بھی کیے ہیں اور ایسے کامیاب قائد بھی جنھیں ان کے متبعین نے معبود بنا لیا ہے۔ ان میں سے جدید ترین بابی تحریک سنہ ۱۸۴۴ء سے ۱۸۵۲ء کے بعض ابتدائی پہلوؤں میں نظر آتا ہے۔ اگرچہ موجودہ زمانے کی بابت میں کم از کم انگلستان اور امریکا میں حلول اور قائد کے اندر خدائی روح کی موجودگی کے مسئلوں پر زیادہ زور نہیں دیا جاتا۔

یہ تصورات شیعہ تحریک میں سب سے زیادہ رائج ہیں۔ شیعیت دراصل ایک ایرانی تحریک ہے، اور شیعوں کی دو قسمیں ہیں۔ دونوں یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلۂ خلافت (حضرت) علیؓ کی اولاد تک محدود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی اور داماد تھے۔ ان کے نزدیک امامت کا آسمانی حق ان کو دیا گیا تھا۔ ان دونوں جماعتوں کے شیعوں میں امامت کے معنی کی نسبت اختلاف ہے۔ ایک گروہ تو صرف یہ کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ علیؓ اور ان کی اولاد کو آسمانی اقتدار حاصل ہے، جس کی رو سے صرف امام ہی اسلام کے جائز اور ناقابل خطا رہبر ہوتے ہیں یہ معتدل شیعیت اہل مراکش کا مذہب ہے، اور صنعا اور جنوبی عرب میں بھی یہی رائج ہے۔ دوسرا گروہ اس امر پر زور دیتا ہے، کہ امام کے اندر خدائی روح ہوتی ہے اور بعض اوقات تو یہاں تک دعوی کرتے ہیں، نبی اکرم، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نعوذ باللہ دھوکے سے درمیان میں ۹۲
کود پڑے اور خدائی امام علیؓ کی طرف سے امامت کے فرائض انجام دینے لگے۔ شیعیت کی یہ قسم ایران کا سرکاری مذہب ہے، اور مغرب کی سمت میں عراق میں اور مشرق کی سمت میں ہندوستان میں پھیلی ہوئی ہے۔ دور جدید کے شیعوں میں نہایت ہی عام عقیدہ یہ ہے کہ امام بارہ ہیں جن میں سے علیؓ پہلے ہیں اور محمد المنتظر جو اپنے والد امام الحسن العسکری کی وفات پر سنہ ۲۶۰ھ (سنہ ۸۷۳ء) خلیفہ ہوئے آخری ہیں۔ محمد المنتظر مسند امامت پر فائز ہونے کے بعد ہی سامرا میں غائب ہو گئے، جو سنہ ۲۲۲ھ سے سنہ ۲۷۹ھ عباسیہ کا دارالسلطنت رہا تھا۔ سامرا کی مسجد کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے نیچے ایک تہ خانہ ہے اسی میں وہ غائب ہو گئے تھے، اور اسی سے مناسب وقت آنے پر وہ برآمد ہوں گے۔

جس مقام پر وہ برآمد ہونے والے ہیں وہ شیعوں کا مقدس مقام ہے، جہاں شیعہ زائرین زیارت کرنے کے لیے آتے ہیں۔ فی الحال شاہ اور بادشاہ زادے زمین پر ان کے نائبوں کی حیثیت سے حکومت کر رہے ہیں۔ محمد المنتظر زوال بنو امیہ کے ایک صدی سے بھی زیادہ گزرنے پر غائب ہوئے ہیں، لیکن ہم شیعی تصورات کے میلان کے ظاہر کرتے ہوئے جو بنو امیہ کے زمانے تک میں، اور بالخصوص شمالی ایران میں رائج تھے، اور جو امویوں کی دنیا دارانہ حکومت کے خلاف بغاوت کے فروغ دینے میں بہت زیادہ موثر ہوئے ہیں، تاریخی سلسلے سے کچھ ہٹ گئے ہیں۔

۹۳ ایک خاص تاریخ سے بھی ایک عجیب وغریب اہمیت وابستہ ہے۔ موالی کی بے چینی اسلامی سن کی پہلی صدی کے ختم پر بہت زیادہ نمایاں ہوئی تھی۔ ایک عام اعتقاد یہ تھا کہ اس صدی کے ختم پر موجودہ حالات ختم ہو جائیں گے بالکل اسی قسم کا اعتقاد مغربی یورپ سنہ ۱۰۰۰ء میں تھا اور توقع تھی سنہ ۱۰۰۰ء میں نئے عالم کا ظہور عمل میں آئے گا۔ بے چینی خصوصیت کے ساتھ خراسان میں بہت زیادہ تھی، اور یہ لوگ زیادہ تر خاندان علیؓ کے گرد جمع ہوگئے تھے۔

علویوں کے دعاوی جو خاندان امویہ کی شکست کا بہت بڑا سبب تھے اور جو بالواسطہ ایرانیوں کے آگے بڑھنے کا موجب ہوئے جنھوں نے یونانی ثقافت کے انتقال میں سب سے زیادہ کام کیا ہے اس نسبی جدول کے ذریعے سے اچھی طرح سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔


فاطمہ رض
(۱) علی رض
الحنفیہ رض
(۳) حسین رض
(۲) حسن رض
محمد رض
(۴) علی الزین رض
ابو ہاشم رض
(۵) محمد باقر رض
زید رض
(۶) جعفر الصادق رض
(۷) موسیٰ الکاظم رض
اسمٰعیل رض
(۸) علی الرضا رض
محمد رض
(۹) محمد الجواد رض
(۱۰) علی الہادی رض
(۱۱) حسن العسکری رض
(۱۲) محمد المنتظر رض

حضرت علیؓ کی دو بیویاں تھیں۔ (۱) الحنفیہؓ جن سے ان کے ایک بیٹا تھا، جس کا نام محمد تھا۔ (۲) حضرت فاطمہؓ بنی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صاحبزادی جن سے ان کے دو فرزند حسنؓ اور حسینؓ تھے۔ حضرت علیؓ کی تمام جماعت کا یہ اعتقاد تھا کہ حضرت علیؓ کو خدائی حق کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ملنی چاہیے تھی، اور وہ پہلے تین خلفا کو غاصب خیال کرتے تھے۔ خلیفۂ ثالث حضرت عثمانؓ کے زمانے ہی میں موالی کا بے چین اور غیر مطمئن عنصر حضرت علیؓ کو اپنا حامی خیال کرنے لگا تھا، اور وہ اوائل اسلام کے سچے جذبے کی رو سے مسلمان بھائی ہونے کے لحاظ سے ان کے حقوقِ اخوت کے دعوے کی تائید کرتے تھے۔ اس دھڑے بندی کا انتہائی اظہار (عبد) بن صبا نو مسلم کی تقریروں میں ہوا جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا، جس نے حضرت علیؓ کے حق خلافت کے خدائی ہونے کے بارے ۳۲ھ میں دعوی کر دیا تھا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ ایسا کوئی قطعی خیال نہ رکھتے تھے، مگر خلافت سے محروم کردیے جانے کی بنا پر کسی حد تک خود کو متضرر ضرور خیال کرتے تھے۔ ۳۵ھ میں حضرت علیؓ خلیفہ ہوئے تو ابن صبا نے اعلان کر دیا کہ وہ صرف خلیفہ ہی نہیں ہیں، بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک خدائی روح ان میں منتقل ہوئی ہے، اور اس طرح سے ان کو فوق الفطری سطح تک بلند کر دیا گیا۔ اس نظریے سے خود حضرت علیؓ نے انکار کیا۔ جب ۴۰ھ میں ان کو شہید کر دیا گیا تو ابن صبا نے کہا کہ ان کی روح بہشت میں چلی گئی ہے، مگر وقت مقررہ پر یہ روح پھر زمین پر آئے گی۔ ان کی روح بادلوں میں ہے ان کی آواز کڑک میں سنائی دیتی ہے، بجلی ان کا عصا ہے۔

اموی جماعت نے جس کے سرگروہ معاویہؓ تھے کبھی حضرت علیؓ کی اطاعت نہیں کی، اگرچہ ان کو ان کے تقرر کے جواز میں کوئی کلام نہ تھا۔ حضرت علیؓ کی وفات پر معاویہؓ پانچویں خلیفہ ہوئے۔ لیکن ان کو الحسنؓ یعنی حضرت علیؓ کے صاحبزادے کے دعاوی کا مقابلہ کرنا تھا۔ امام حسنؓ نے معاویہؓ سے مصالحت کرلی، اور ان کا ۴۹ھ میں انتقال ہو گیا، عام طور پر یہ کہا جاتا ہے، کہ انھیں زہر دیا گیا تھا۔ دوسرے بیٹے امام حسینؓ نے اپنے دعوے کے منوانے کی

کوشش کی، مگر انھوں نے کربلا میں شہادت پائی۔ امام حسینؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ کی جماعت والوں میں سے بعض نے حضرت علیؓ کے ان صاحبزادے کی تائید کی جو الحنفیہ کے بطن سے تھے اور ان کو چوتھا امام تسلیم کیا۔ یہ سچ ہے کہ وہ ان حامیوں سے انکار کرتے تھے، مگر ان کے انکار کی کسے پروا تھی۔ ان کے حامی کیسانیوں کے نام سے مشہور تھے۔ اس گروہ کی بنیاد حضرت علیؓ کے ایک آزاد کردہ غلام کیسان نامی سے پڑی۔ کیسانیوں نے امام حسنؓ اور امام حسینؓ کے خون کا انتقام لینے کے لیے ایک انجمن بنائی تھی۔ جب ۸۱ھ میں محمد الحنفیہ کا انتقال ہو گیا ہو گیا، تو ان کے متبعین کے دو گروہ ہو گئے۔ بعض نے ان کے انتقال کے واقعے کو تسلیم کر لیا، اور بعض نے یہ کہا کہ وہ چھپ گئے ہیں، اور وقت آنے پر ظاہر ہو جائیں گے۔ امام مخفی کا یہ تصور ایران کے قدیم تر مذاہب کی میراث تھی اور یہ شیعیت کی تاریخ میں بار بار آتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ اس جماعت کے دو لڑاکا فریق پورے اموی دور میں باقی رہے، اور خلیفۂ وقت کو انھوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا بلکہ ہمیشہ غاصب کہتے رہے۔ اور اس دن کے منتظر رہے جب حضرت علیؓ اور ان کے صاحبزادوں کا انتقام لیں گے۔

ہمارے لیے امام حسنؓ اور ان کی اولاد پر چنداں غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ مدینے میں علویوں کی بغاوتوں میں شریک رہتے تھے، ان میں سے جب ایک بغاوت کو ۱۶۹ھ میں بنو امیہ کے زوال کے بہت عرصے بعد دبا دیا گیا
۹۷ تو امام حسنؓ کے ایک پڑپوتے ادریس مغرب کی طرف بچ کر نکل گئے اور ادھر افریقہ میں ایک معتدل شیعہ خاندان کی بنا ڈالی۔ پس اس خاندان کی بعد کی تاریخ کا تعلق مغرب کی تاریخ سے ہے۔

اکثر شیعوں کا خیال ہے کہ تیسرے امام یعنی امام حسینؓ کے جانشین ان کے صاحبزادے علی زین العابدینؓ ہوئے ہیں۔ امام حسینؓ امام حسنؓ کی طرح سے صرف حضرت علیؓ کے فرزند ہی نہ تھے، بلکہ حضرت فاطمہؓ کے بھی فرزند تھے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی تھیں۔ امام حسینؓ کے بارے میں ایک اور وراثت بھی تھی جو بالآخر حضرت علیؓ یا حضرت فاطمہؓ کی فرزندی سے زیادہ اہم ثابت ہوئی۔ عام طور سے یہ فرض

کیا جاتا ہے، کہ ان کے عقد میں ایران کے آخری بادشاہ کی بیٹی آئی تھیں، اور وہ اماموں کی والدہ ہیں۔ اور ایرانی شاہزادی کے ساتھ اس روایتی شادی کو (جس کی تاریخی شہادت بہت مشکوک ہے) ایرانی شیعوں نے امامت کا نہایت ہی اہم جزو قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کا مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ امر کہ اس قسم کی بات کو اس درجہ اہمیت دے دی گئی ہے، صاف طور پر اس امر کا ثبوت ہے، کہ شیعیت کس قدر خارجی اور غیر اسلامی شے ہے۔ علی زین العابدینؒ کے دو فرزند تھے، زیدؒ اور محمد الباقرؒ ان میں سے زیدؒ تو واصل بن عطا کے شاگرد تھے، اور معتزلہ کی تحریک سے تعلق رکھتے تھے، ان کو عام طور پر معقولی خیال کیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، جیسا کہ آگے چل کر اکثر معلوم ہوگا کہ شیعی متبدعین کی جماعت عام طور پر آزاد فکر سے تعلق پیدا کرتی ہے، اور اکثر فلسفۂ یونان کا اتباع کرتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیعیت کی روح روان اصل اسلام کی مخالفت و عناد ہے، اور یہ ہر ایسی چیز کے ساتھ متحد ہو جانے کے لیے تیار ہے، جو خصوصیت اسلامی عقائد پر مخالفانہ نکتہ چینی کرنے کی جانب مائل ہو۔ زید کے متبعین کی ایک جماعت شمالی ایران پر قابض ہو گئی، اور یہاں پر کچھ عرصے تک ان کا تسلط رہا، اور ان کی جماعت کی ایک شاخ اب تک جنوبی عربستان میں باقی ہے۔ لیکن اکثر شیعہ محمد الباقرؒ کو پانچواں اور جعفر الصادقؒ کو چھٹا امام مانتے ہیں۔ امام جعفر الصادقؒ "نئے علم" یعنی فلسفۂ یونان کے دلدادہ تھے، اور انھیں عموماً باطنی خیالات کا بانی یا کم از کم بڑا شارح خیال کیا جاتا ہے، جس کے معنی قرآن شریف کی استعاری تفسیر کے ہیں، یعنی وحی کے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ اس کے اندر ایک داخلی یا باطنی معنی ہوتے ہیں اور ان داخلی معنی سے عموماً قوی یونانی اثر کا پتا چلتا ہے۔ صرف امام ہی قرآن کے حقیقی معنی کی تشریح کر سکتا ہے، کیونکہ اس کی خدا کی طرف سے رہبری ہوتی ہے، معمولی آدمی کے فہم سے یہ قطعاً بالا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جعفر الصادقؒ اولاد علیؓ میں پہلے شخص ہیں، جنھوں نے اپنے اندر خدائی روح کے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے ساتھ ہی الہامی معلم ہونے کا بھی۔ ان کے متقدمین جب ان کے متبعین اس

قسم کے دعوے کیا کرتے تھے تو یہ یا تو سکوت اختیار کرتے اور زیادہ تر ان سے انکار کرتے تھے۔

۹۸ھ میں محمد بن الحنفیہ کے بیٹے ابو ہاشم کا انتقال ہوا عام طور پر یہ خیال تھا کہ انھیں خلیفہ سلیمان نے زہر دے دیا تھا۔ انھوں نے اپنے حقوق خاندان ہاشمی کے ایک فرد محمد بن علی بن عبد اللہ کو وصیت کیے جس سے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) اور علی رضؓ دونوں متعلق تھے، اور قبیلۂ قریش کے دوسرے خاندان یعنی بنو امیہ کا حریف
۹۰ تھا۔ ابو ہاشم کا خیال یہ تھا کہ امامت میری ہے، اور میں جسے موزوں پاؤں اُسے دے سکتا ہوں، لیکن پکے شیعہ اس کے خلاف تھے کیونکہ وہ وراثت کے قائل تھے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ابو ہاشم کے طرفدار باوجود کیسانی ہونے کے انتہا پسند نہ تھے ۹۹ھ میں عمر ثانی (ابن عبد العزیز) خلیفہ ہوئے، یہ ایسے اموی تھے، جو خاندان حضرت علیؓ سے ہمدردی رکھتے تھے۔ انھوں نے حضرت علیؓ پر تبرا کو بند کرا دیا جو دمشق کی مساجد میں معاویہؓ کے زمانے سے جاری تھا، اور شخصی طور پر ان کے اندر ایسا زہد و اتقا تھا، جو اموی خلفا میں ناپید تھا۔ لیکن ان کی تین سال کے مختصر عہد حکومت سے ظلم و بد انتظامی کی خرابیاں پوری طرح سے دور نہ ہوئیں، اور ان کے بعد ایسے فرماں روا آئے جو پرانے بدنظم فرمانرواؤں کے زیادہ مشابہ تھے۔

عمرؓ (ابن عبد العزیز) کی وفات کے قریب شیعوں کا ایک وفد محمد بن علی ہاشمی کے پاس آیا۔ یہ اپنے زہد و اتقا کی وجہ سے مشہور تھے، اور اب ابو ہاشمؓ ابن محمد بن الحنفیہ کے وصی اور شیعوں کے ایک اہم طبقے کے مسلمہ سردار تھے، اس وفد نے قسم کھائی کہ یہ خلافت حاصل کرنے کی کوشش میں ان کی مدد کرے گا، "تاکہ خدا عدل و انصاف کو جلدی سے لائے اور ظلم کو برباد کرے" (ابنا دری اخبار الطوال گرگاس لیڈن صفحہ ۳۳۴) اور محمد نے جواب دیا کہ جس چیز کی امید اور خواہش ہے یہ اسی کا موسم ہے کیونکہ تقویم کے سو سال پورے ہو چکے ہیں (ایضاً)

خاندان محمد بن الحنفیہ کے حامی جنھوں نے اب محمد بن علی کی حلقہ بگوشی اختیار کر لی تھی، بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی، بلکہ ان

کی تنظیم نہایت ہی عمدہ تھی انھوں نے دعات کا ایک باقاعدہ نظام قایم کیا تھا، جو تاجروں کے بھیس میں سفر کرتے تھے اور اپنی تعلیم کو نجی تلقین اور غیر رسمی گفتگو تک محدود رکھتے تھے اور یہ طریقہ اسلامی تبلیغ کا معیاری طریقہ بن گیا ہے۔ ابو ہاشم کے انتقال کی وجہ سے، محمد بن علی کے یہ منظم تبلیغی کام ہاتھ آگیا۔ اور اس کے سفیروں کو یقین کامل تھا، کہ اگر اس نے شیعی گفت وشنید کو قبول کرلیا تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ وہ شیعی دعاوی کا حامی بن گیا۔ سچے شیعہ جو خاندان حسینؓ کے حلقہ بگوش تھے، اور محمد بن الحنفیہ یا اس کی اولاد کے دعاوی کو تسلیم نہ کرتے تھے وہ بھی، اس خیال سے محمد بن علی کے معاونین میں داخل ہو گئے کہ وہ شیعی مقاصد کا حامی ہے۔

محمد بن علی کی تائید میں جو تبلیغ ہوئی، اُسے بعض اوقات عباسی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ حضرت عباسؓ کی اولاد میں سے تھا، جو عبدالمطلب کے تین بیٹوں میں سے ایک اور ابو طالب امام علیؓ کے والد اور عبداللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کے بھائی تھے۔ لیکن فی الحال دُعات نے خود کو بنی ہاشم کا طرفدار بتایا۔ بنی ہاشم کی اصطلاح مبہم تھی، اور شاید ارادۃً اسے مبہم رکھا گیا بعد کو اسکی تشریح کی گئی اور بتایا گیا، اس سے بنی ہاشم مراد ہے، جو بنو امیہ کے حریف ہیں اور
جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ تینوں کا تعلق 100
ہے، لیکن اکثر شیعہ دل میں یہ سمجھتے تھے کہ اس سے ابو ہاشم الحنفیہ کے پوتے کے تبعین مراد ہیں۔

محمد بن علی نے ۱۲۶ھ میں وفات پائی اور تین بیٹے چھوڑے، ابراہیم ابو العباس، اور ابو جعفر۔ ان میں سے ابراہیم کو جانشین تسلیم کیا گیا۔ اسی زمانے میں ابو مسلم جو ۱۲۹ھ میں خراسان کا گورنر ہو گیا تھا، نمایاں ہوتا ہے۔ یہ امر مشکوک ہے آیا وہ عرب تھا یا عراقی تھا (دیکھو مسعودی جلد ششم ۵۹) لیکن دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا، کہ وہ گندرز کی اولاد سے ہے، جو ایران کے قدیم بادشاہوں سے تعلق رکھتا تھا (ایضاً) اب خراسان ہی میں امویوں سے سب سے زیادہ بد دلی پھیلی ہوئی تھی، اور اسی صوبے میں ہاشمی دعات نے سب سے زیادہ

کام کیا تھا، اور انھیں سب سے زیادہ کامیابی حاصل ہوئی تھی۔ ابو مسلم نے دل و جاں سے اس کام میں شرکت کی مسلح آدمیوں کو جمع کرنا شروع کر دیا جن کی تعداد جلد ہی دو لاکھ سے متجاوز ہو گئی۔ خلیفہ مروان کو اس کی اطلاع دی گئی اور اسے متنبہ کیا گیا، مگر اس نے نظر انداز کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ دربار دمشق نے سنہ ۱۳۲ھ سے قبل اس کی طرف مطلق کوئی توجہ نہیں کی۔ آخر کار ابو مسلم نے علی الاعلان سیاہ علم بلند کر دیا، جو امویوں کے خلاف بغاوت کی علامت تھی، کیونکہ ان کے جھنڈے کا رنگ سفید تھا۔ اس پر خلیفہ نے صرف یہ کیا کہ محمد بن علی کے بیٹے ابراہیم کو پکڑ کر مروا ڈالا باقی دو بیٹے بچ نکلے اور کوفے کی طرف فرار ہو گئے جہاں بعض شیعوں نے ان کو پناہ دی، اور چھپائے رکھا۔ دوسرا بیٹا ابو العباس جو السفاح (قصاب) کے نام سے تاریخ میں مشہور ہے، ہاشمی قائد تسلیم کیا گیا۔

ابو مسلم کو نہایت سرعت کے ساتھ اور مکمل کامیابی حاصل ہوئی۔ بنو امیہ کو شکست ہوئی اور ایک حد تک ان کا استیصال کر دیا گیا اور سفاح پہلا عباسی
101 خلیفہ ہوا، یہ لقب عباسؓ ابن عبد المطلب کے خاندان سے منسوب ہونے کی بنا پر اختیار کیا گیا تھا۔

ابو العباس نے مسند خلافت پر متمکن ہوتے ہی اپنا اولین فرض یہ قرار دیا کہ اپنے خاندان کی حکومت کو مستحکم اور تمام ممکن حریفوں کا استیصال کرے۔ اور جس شدت کے ساتھ اس نے اپنے اس ارادے کو پورا کیا اسی کی وجہ سے وہ سفاح یعنی (قصاب) کے نام سے مشہور ہوا۔ پہلے اس نے بنی امیہ کے خاندان کے جتنے بھی نمائندے ملے، ان کو چن چن کر قتل کروا ڈالا۔ ان میں سے ایک بچ نکلا۔ اس کا نام عبد الرحمٰن تھا، یہ پہلے افریقہ گیا جہاں اس نے اپنے حامیوں اور مددگاروں کی ایک جماعت فراہم کرنے کی کوشش کی، مگر کامیاب نہ ہو سکا۔ اور پھر سمندر پار کر کے اندلس پہنچا، جہاں اس نے سنہ ۱۳۸ھ میں قرطبہ میں اپنی حکومت قایم کر لی۔ یہاں پر اس نے اور اس کے خاندان نے سنہ ۴۲۲ھ تک حکومت کی۔ اندلس کے یہ بنی امیہ خود کو جائز فرمانروا ہونے کے مدعی تھے۔ مگر انھوں نے علویوں کی طرح سے کبھی منصوص من اللہ ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔

اس کے بعد ابو مسلم جس نے خاندان بنو عباس کی حکومت قایم کرنے میں سب
سے زیادہ کام کیا تھا، خلیفہ کی آتش رشک کا شکار ہوا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی،
کہ ابوسلمہ سفاح سے اس بات پر ناراض تھا، کہ اس نے خلافت کے حاصل کرتے ہی
ان شیعوں سے قطعاً منہ موڑ لیا تھا، جنھوں نے اس کو خلافت تک پہنچایا تھا، اور
اس طرح سے عباسیہ حکومت کے پہلے ہی سال میں قتل کروا دیا گیا۔

بنو امیہ کے زوال سے عرب اقلیت کے استبداد کا خاتمہ ہو گیا۔ اور
پوری ایک صدی کے لیے (سنہ ۱۳۲ھ سنہ ۲۲۲ھ) ایرانیوں کا غلبہ ہو گیا، حکومت ۱۰۲
کو از سر نو ایرانی اصول پر ڈھالا گیا، اور ایرانی اثر ہی کی بدولت عہدۂ وزارت
قایم ہوا، یعنی حکومت کا ایک ذمہ دار وزیر مقرر کیا گیا۔ غالباً لفظ وزیر اور قدیم
فارسی کا لفظ وِچیر یعنی نگران ایک ہی ہیں۔ اس سے پہلے وزیر اعظم محض منشی
(کاتب) یا مشیر ہوتا تھا، اور محض خلیفہ کے ملازموں میں سے ایک ملازم ہوتا
تھا، جس کے فرائض میں خط و کتابت اور بر وقت ضرورت صلاح و مشورہ داخل
تھا۔ سنہ ۱۳۵ھ میں شریف خاندان برامکہ سے وزرا مہیا ہونے لگے، اور خلافت
کی سیاست کی باگ سنہ ۱۸۹ھ تک ان کے ہاتھوں میں رہی۔ المنصور کے زمانے
(سنہ ۱۳۶ھ سنہ ۱۵۸ھ) سے ایرانیوں نے غلبہ حاصل کرنا شروع کیا اور مخالف عرب
ایک جماعت قایم ہو گئی جو شعوبیہ کے نام سے موسوم تھی، جو یہ کہتے تھے کہ غیر عرب
نومسلم عربوں کے مساوی ہی نہیں بلکہ عرب ہر اعتبار سے وحشی اور کمتر درجے
کی نسل ہیں، اور ان کا اور ایرانیوں شاہیوں یا قبطیوں کا کوئی مقابلہ ہی نہیں
ہے۔ اس جماعت نے ان مباحثوں پر بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں، اور ان میں
عربوں کے خلاف عام نفرت کو آزادی کے ساتھ ظاہر کیا، جس سے اس نفرت
و حقارت کی شدت کا پتا چلتا ہے، جو یہ لوگ عرب نودولتوں کی نسبت رکھتے
تھے۔ عرب اپنے نسب پر فخر کیا کرتے تھے۔ اور اپنے نسب ناموں کو کم از کم
ظہور اسلام سے ایک صدی قبل تک بہت احتیاط سے محفوظ رکھا کرتے تھے چونکہ
انھوں نے سلسلۂ پدری سے نسب کا شمار اسی زمانے میں شروع کیا تھا اس لیے
جہاں تک اسلام سے پہلے کے اجداد کا تعلق ہے، یہ نسب نامے قطعاً فرضی تھے۔ ۱۰۳

اس میں شک نہیں کہ عربوں کی قوم نو دولت ضرور تھی، اور یہ اسی زمانے میں
وحشت و بربریت سے نکلے تھے (گولڈ زیہر کی کتاب Le ber eau de l' islam
صفحہ ۱۱۰) لیکن ایرانی بھی اپنے نسب ناموں کی کچھ کم احتیاط نہ کرتے تھے، جن
کی طرف وہ اپنے ذات پات کے نظام کی وجہ سے بہت کچھ توجہ کرنے پر مجبور تھے
اس لیے وہ عربوں سے بھی زیادہ قدیم اور صحیح نسب نامے پیش کر کے فخر کیا
کرتے تھے۔ ادب حکمت شریعت الٰہیات حتیٰ کہ عربی صرف و نحو کے علمی انداز
پر بحث کرنے میں ایرانی بہت سرعت کے ساتھ عربوں سے بازی لے گئے،
اس لیے اسلامی ثقافت کی تاریخ میں ہمیں عربی فلسفہ عربی حکمت وغیرہ کا ذکر کرتے
ہوئے اس امر کو نہایت احتیاط کے ساتھ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ عربوں کا فلسفہ
اور حکمت نہیں اگرچہ یہ عربی زبان میں ہے، جو عالم اسلام کی عام زبان تھی۔ عربی
کے فلاسفہ حکما مورخین صرفی و نحوی الٰہیاتی اور فقیہ نسلاً ایرانی، ترک یا بربر تھے،
اگرچہ یہ عربی زبان استعمال کرتے تھے۔ بنی امیہ کے زوال اور عربوں کی جگہ
ایرانیوں کے آجانے سے عربی ادب اور علمیت کے عہد زرین کا آغاز ہوتا ہے۔
قدیم تر عربی ادب جو عربوں کی تصنیف ہے اور جس پر ابھی خارجی اثرات نہیں
پڑے زیادہ تر شاعری پر مشتمل ہے۔ یہ پیشہ ور شعرا کا کلام ہے جو صحرا کی زندگی
اور جنگ کا راگ گاتے ہیں، یا ویران شدہ خیمہ گاہوں کا ماتم کرتے ہیں،
اپنے قبیلے کے اوصاف پر فخر اور اپنے دشمنوں پر سب و شتم کرتے ہیں۔ یہ
شاعری کی ایک خاص صنف ہے جس نے اپنے علیحدہ معیارات قائم کئے
ہیں، اور اپنے انداز میں حسن و خوبی کے بلند معیار تک پہنچی ہے۔ بہت اسے ۱۰۴
اعتبارات سے یہ قدیم تر عربی شاعری ہم کو متاثر کرتی ہے۔ اس سے حیرت انگیز
مشاہدۂ فطرت کا پتا چلتا ہے۔ اس کے اندر حزن بھی پایا جاتا ہے جو صحرا کی
صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ایک جذبی رخ بھی ہے جس کی حقیقت
یقین آفریں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی دلچسپی کا حلقہ اور موضوع بحث
بہت محدود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عربی کے ادبی اوصاف کے صحیح طور پر
سمجھنے اور اس کے لغت اور قواعد صرف و نحو پر عبور حاصل کرنے کے لئے اس

شاعری کا مطالعہ ازبس ضروری ہے، اور گزشتہ چند سال سے اس کی جانب بہت کچھ توجہ کی جا رہی ہے۔ لیکن یہ قدیم تر عربی شاعری جو بظاہر مقامی معلوم ہوتی ہے، مگر جس پر ممکن ہے اسلام سے پہلے کے ادوار میں نامعلوم خارجی اثرات پڑے ہوں، بنی اُمیہ کے زوال کے بعد ہی ختم ہو جاتی ہے۔ صرف اندلس میں یہ باقی رہتی ہے جہاں جلا وطن اور مفرور بنی امیہ کے بقیہ افراد نے اس کو باقی رکھا تھا لیکن اس قسم کی شاعری در اصل ہماری موجودہ تحقیق کے دائرے سے خارج ہے۔ صرف اتنا بتائے دیتے ہیں کہ ایک ایرانی ادیب حماد بن صبر الرادیہ نے ان سات عربی نظموں کو جو معلقات کے نام سے مشہور ہیں جمع کیا ہے، اور اس طرح سے قدیم شاعری اور لغت کا ایک مستند معیار مقرر کر دیا ہے۔ عباسیہ کے برسرِ حکومت آنے کے ساتھ ہی اسلامی جماعت کی علمی رہبری ایرانیوں کے ہاتھوں منتقل ہو جاتی ہے۔

باب (۴) ۱۰۵

مترجمین

اسلامی فکر کی ترتیب جدید کی پہلی علامت ایسی کتابوں کے وسیع پیمانے پر عربی زبان میں تراجم تھے جو فلسفیانہ اور حکمی مضامین سے متعلق تھیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنی اُمیہ کے زوال کے اسّی سال بعد عربی بولنے والی دنیا کے پاس ارسطو اور بڑے بڑے نو فلاطونی شارحین کی بیشتر تصانیف، فلاطون کی تصانیف کے ایک جزو، جالینوس کی تصانیف کے بیشتر حصے اور دوسرے طبی مصنفین وشارحین کے کچھ جزو، اور دیگر یونانی حکمی کتابوں اور نیز مختلف ہندی اور ایرانی تصانیف کے تراجم موجود تھے۔ اس ترجمے کے دور کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ تو عباسیہ کے برسر حکومت آنے کے بعد المامون کے سند آرائے خلافت ہونے تک ہے، (۱۳۲ھ سے ۱۹۸ھ تک) اس زمانے میں اپنے طور پر مختلف مترجمین بالخصوص عیسائیوں یہودیوں اور دوسرے غیر اسلامی مذاہب سے تبدیل مذہب کرنے والے نومسلموں نے ترجمے کے کام کی خاصی بڑی مقدار انجام دی۔ دوسرا حصہ المامون اور اس کے قریبی جانشینوں کے

زمانے سے تعلق رکھتا ہے، جب ترجمے کا کام بغداد کے نئے قایم شدہ دارالترجمہ میں مرکوز تھا، اور فلسفیانہ اور علمی تحقیق کے لیے ضروری مواد کو عربی میں منتقل کرنے اور اسے عربی بولنے والے طالب علم کی دسترس تک پہنچانے کی باقاعدہ کوشش کی گئی تھی۔

ابتدائی ترجمے کا کام خصوصیت کے ساتھ عبداللہ بن المقفع کے نام کے ساتھ منسوب ہے، یہ فارس کا رہنے والا اور ابتداً مجوسی تھا۔ اس نے سفاح کے باپ محمد بن علی کے ایک بھائی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، اور سفاح کا کاتب ہو گیا تھا۔ اپنے آقا کی حفاظت پر بھروسہ کر کے اس نے عرب امرا کا مضحکہ اڑانا اور ان پر گستاخانہ فقرے کسنا شروع کر دیا بالخصوص سفیان والی بصرہ پر جس سے ملتے وقت ایسا فحش فقرہ کستا تھا جس میں اس کی ماں کی عفت پر حملہ ہوتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عباسیہ دور کے شروع میں جو عرب سیاسی عہدوں پر فائز تھے، انھیں ان سابقہ غلاموں کے ہاتھوں اس قسم کی باتیں برداشت کرنی پڑتی تھیں۔ خلیفہ کے جب ایک چچا نے بغاوت کی ناکام کوشش کی اور ابن مقفع کو پروانۂ معافی کا مسودہ مرتب کر کے خلیفہ منصور کے سامنے مہر کے لئے پیش کرنے کی ہدایت کی گئی، جو اپنے بھائی سفاح کا جانشین ہوا تھا، تو اس نے پروانۂ معافی ایسے الفاظ میں مرتب کیا جس سے خلیفہ ناراض ہو گیا۔ اس پروانے میں اور چیزوں کے ساتھ اس نے یہ بھی لکھا تھا کہ "اگر کسی وقت امیر المومنین اپنے چچا عبداللہ بن علی کے ساتھ دغا کریں، تو ان کی بیویوں کو طلاق ہو جائے گی، ان کے گھوڑے خدا کی راہ میں ضبط کر لیے جائیں گے، ان کے غلام آزاد کر دیے جائیں گے، اور مسلمان ان کی اطاعت سے بری ہو جائیں گے"۔ خلیفہ نے دریافت کیا کہ یہ مسودہ کس نے تیار کیا ہے، اور جب اسے بتایا گیا کہ ابن مقفع نے کیا ہے تو اس نے سفیان کو اس کے قتل کر دینے کی ہدایت کی۔ بصرے کے گورنر کو اس طرح سے اپنی شخصی عداوت کے بھی نکالنے کا موقع ملا، اور اس نے ابن مقفع کو ۱۴۲ھ یا ۱۴۳ھ میں بڑی بے رحمی سے قتل کر دیا، اگرچہ مختلف بیانوں میں اس کی جزئیات میں اختلاف ہے۔

۱۰۷ ابن المقفع اگرچہ اسلام کا پابند تھا، مگر اُسے عموماً زندیق خیال کیا جاتا تھا۔ لفظ زندیق کے معنی دراصل متبع مانی یا مانوی کے ہیں، مگر عرب مصنف اسے کئی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی وہ ایسے شخص کے بھی لیتے ہیں جو بظاہر اسلام کا قائل ہو اور خفیہ طور ایرانی مذاہب میں سے کسی ایک کا پابند ہو۔ یہ لفظ بطور گالی کے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے معنی ہر قسم کے بدعتی کے ہیں۔ خود یہ لفظ صدیق کا فارسی ترجمہ ہے، اور یہ لقب وہ لوگ اختیار کرتے تھے، جو مذہب کے پورے رکن بن جاتے تھے۔ اس سے باطنی علم کا مالک ہونا بھی مترشح ہوتا ہے؛ اور اسی تصور سے شیعہ فرقوں میں اپنے عقائد کے چھپانے اور خود کو راسخ العقیدہ ظاہر کرنے کا دستور رائج ہوا ہے۔ مسعودی بیان کرتا ہے کہ مانی ابن دیصان اور مارکیون کی تصانیف کا عبداللہ ابن المقفع کے فارسی اور پہلوی سے عربی میں ترجمہ کر دینے کے بعد سے بہت سی بدعتیں پھیل گئیں۔ منصور کے تحت اور اس کے حکم سے یونانی سریانی اور فارسی ترجمے کیے گئے۔ سریانی اور فارسی کی کتابیں خود یونانی یا سنسکرت کے تراجم تھیں۔ ابن المقفع کا سب سے مشہور کام کلیلہ ودمنہ یا قصص بادپائی کا قدیم فارسی سے ترجمہ ہے اور یہ خود سنسکرت سے ترجمہ ہوا تھا۔ ابن المقفع کے ترجمے کو عام طور پر عربی نثر کا معیار خیال کیا جاتا ہے۔ اصل فارسی تو ضائع ہو چکا ہے مگر اس کا نسطوری پادری بدھ نے ۵۷۰ء میں جو سریانی میں ترجمہ کیا تھا باقی ہے، اور شائع ہو چکا ہے (ed Bickell and Benfey ۱۸۷۶ء)

۱۰۸ اصل سنسکرت کی بھی قدیم کتاب ضائع ہو چکی ہے، مگر اس کا مواد زیادہ مبسوط شکل میں دو سنسکرت کی کتابوں میں ملتا ہے (۱) پنچ تنتر میں، جس میں وہ کہانیاں موجود ہیں جو ڈی ساسی کے عربی متن نمبر ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ پر ہیں (۲) مہابھارت جس میں اس کے گیارھویں بارھویں اور تیرھویں باب موجود ہیں۔ بظاہر بدھ کا قدیم سریانی ترجمہ جو اصل فارسی ترجمے کا ترجمہ ہے، متن کی قدیم صورت کا سب سے بہتر نمائندہ ہے۔ ابن المقفع کے عربی ترجمے میں کچھ تحریفات اور اضافے پائے جاتے ہیں، اور ان تمام ترجموں میں پائے جاتے ہیں جو عربی سے ماخوذ ہیں، اور قدیم فارسی سے ماخوذ نہیں ہیں، یعنی لاطینی عبرانی ہسپانوی فارسی اور یونانی ترجمے۔

اس عربی ترجمے ہی کی وجہ سے اس کتاب کی اتنی اشاعت ہوئی جو پہلے نہ ہوسکی تھی اور جو کبھی نہ ہوسکتی تھی، اور اسی کی بدولت یہ مغربی دنیا تک پہنچی۔ ارسطو کی کتابوں اور اس قسم کی دوسری تصانیف کی بھی بالکل یہی صورت ہے عربی نہایت ہی وسیع ارسال وتسبیل کا واسطہ بن گئی تھی اور مواد میں جو اضافے ہوتے تھے وہ بھی عربی ذریعے سے عام طور پر پھیل جاتے تھے۔

ابن مقفع منصور کے عہد حکومت میں گزرا ہے، اور اسی زمانے میں ہمیں بتایا جاتا ہے، (مسعودی ۸ صفحہ ۲-۲۹۱) کہ ارسطو کی چند کتابوں بطلیموس کی المجسطی اقلیدس اور یونانی کی بعض اور کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ سنہ ۱۵۶ھ کے قریب ایک ہندوستانی سیاح بغداد میں حساب اور ہیئت کی دو کتابیں لایا۔ ہیئت کی کتاب توسدھانت تھی، جو عربی مصنفین میں سندہند کے نام سے مشہور ہوئی، اس کا ابراہیم الفزاری نے ترجمہ کیا تھا اور اس سے علم ہیئت سے نئی دلچسپی پیدا ہوگئی کچھ عرصے کے بعد محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے ہیئت کے یونانی اور ہندی نظاموں کو ترکیب دے دی، اور اس وقت سے عربی مطالعات میں یہ مضمون نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ہیئت کے مشہور عربی ماہر ایک پشت بعد سے متعلق ہیں مثلاً بغداد کا ابومعشر جو کندی کا شاگرد تھا، جس کا سنہ ۲۷۲ھ (۸۸۵ء) میں انتقال ہوا، جو قرون وسطیٰ کے لاطینی مصنفوں میں "ابو مازر" کے نام سے مشہور ہے، اور محمد بن جابر بن، سنان البتانی (متوفی سنہ ۳۱۷ھ ۹۲۹ء) جو البطی ینجس کے نام سے مشہور تھا۔ حساب پر ہندی کتاب اور بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے ہندی ہندسوں کا رواج ہوا، جو رفتہ رفتہ عربی ہندسوں کے نام سے مشہور ہوئے، اور ہندسوں کے اس علامتی نظام سے حسابی اعمال بلکہ عام طور پر کل ریاضی میں ایسی توسیع ہوئی ہے، جو کسی قدیم تر یا نسبتہً بے ڈھنگے نظاموں کے ذریعے سے ممکن نہ تھی۔

سنہ ۱۴۸ھ میں منصور نے بغداد کے آباد کرنے کے بعد ایک نسطوری طبیب جارج بختیشوع کو جند شاپور کے مدرسے سے طلب کیا، اور اس کو دربار کا طبیب مقرر کردیا۔ اور اس زمانے سے، نسطوری اطبا کا ایک سلسلہ دربار سے وابستہ

رہا، اور ان سے بغداد میں ایک طبی مدرسہ بن گیا۔ جارج بغداد میں بیمار رہا اور
اُسے جند شاپور واپس جانے کی اجازت ملی۔ اس کی جگہ اس کے شاگرد عیسیٰ بن ۱۱۰
تہاربخت کو مقرر کیا، جو علم طب پر ایک کتاب کا مصنف ہے۔ بعد کو جارج کا بیٹا
بختیشوع آیا، جو ۱۷۱ھ میں ہارون الرشید کے دربار کا طبیب تھا، اور جبرئیل
جارج کا ایک اور بیٹا آیا جسے ۱۷۵ھ جعفر برمکی کے معالجے کے لئے بھیجا گیا اور
جس کی ہارون کی نظر میں بڑی وقعت تھی۔ وہ منطق پر ایک مقدمہ ایک رسالہ
جو مامون کے لیے کھانے پینے کی چیزوں پر لکھا گیا تھا، طب پر ایک کتاب جو
دیوس کوریس جالینوس پال ساکن اجینا کی کتابوں پر مبنی تھی عطریات سے متعلق ایک رسالہ اور بعض
دوسری کتابوں کا مصنف ہے۔ یہ بات یاد رہی ہوگی کہ طب میں جند شاپور میں
ہندوستانی طریق علاج کو رائج کر دیا گیا تھا، اور اس کو اور یونانی کو ملا کر استعمال کیا
جاتا تھا، لیکن یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ یونانی کو غلبہ حاصل تھا۔
بغداد میں آباد ہونے والوں میں سے ایک اہم شخص جان بن مسرجویہ یہودی
ہے جس نے ہارون کی کتاب سنٹیگما کا سریانی میں ترجمہ کیا، اور اس مدرسۂ طبی
کی صدارت کی جو اس وقت اسلامی دارالسلطنت میں جمع ہو گیا تھا۔ ایک عرصے
تک طب میں عربی کا کام بڑے یونانی مصنفوں کے ترجمے اور اسکندریہ میں جو
طریقے سیکھے تھے ان کے مطابق علاج کرنے پر محدود تھا۔ اس افسوس ناک اثر کا
تو تذکرہ ہو ہی چکا ہے جو مدرسۂ مصر کا طب اور کیمیا پر پڑا تھا جس نے عربی طب
اور کیمیا دونوں کو نیم سحری خطوط پر ڈال دیا، اور اس اثر بد سے عربی طب
کبھی بھی پوری طرح آزاد نہیں ہوئی۔ بہت عرصے کے بعد عربی بولنے والی جماعت
نے طب پر اصل کتابیں لکھنے والے مصنف پیدا کئے۔ تیسری صدی کے ختم پر ہم
ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی کندی کے ایک شاگرد کو دیکھتے ہیں، جس کے متعلق
یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے ایک رسالہ روح پر فری فری یوس کی ایساغوجی
کا ایک خلاصہ، اور طب کی ایک تمہیدی کتاب تصنیف کی تھی (مسعودی۔ ۲۔ ۷۲)۔

اس زمانے میں طبی علوم زیادہ تر عیسائیوں اور یہودیوں کے ہاتھوں میں تھے اور ہم دیکھتے ہیں ۱۱۱
کہ شامی طبیب جان بن سیرابیون (نویں صدی عیسوی کے آخر میں) سریانی زبان

میں طب پر ضخیم کتابیں لکھتا ہے جو دو ایڈیشنوں میں شائع ہوئی ہیں، جس کے آخری ایڈیشن کا ترجمہ کئی آدمی الگ الگ کرتے ہیں، اور اس کے بہت عرصے بعد جی راڈ ساکن کریمونا لاطینی میں ترجمہ کرتا ہے۔

اصل عربی طب کا باوا آدم ابوبکر محمد بن زکریا رازی (وفات سنہ ۳۱۱ھ یا سنہ ۳۲۰ھ / سنہ ۹۲۳ء یا سنہ ۹۳۲ء) ہے۔ قرون وسطیٰ کے لاطینی مصنفین اسے رازیز کے نام سے جانتے ہیں۔ وہ موسیقی فلسفۂ ادب اور طب کا عالم تھا۔ اپنی طبی تصانیف میں وہ یونانی اور ہندی دونوں اساتذۂ طب سے کام لیتا ہے اور ہندی طب کا ان مستند اساتذہ کے ساتھ ساتھ جن سے اسکندریہ میں کام لیا جاتا تھا، رائج کرنا، درحقیقت علم طب کی ترقی کے لیے عربی طالب علموں کی بہت بڑی خدمت تھی۔ بدقسمتی سے رازی کے کام میں یہ نقص ہے کہ اس میں نظم و ترتیب کی بہت کمی ہے۔ یہ کم و بیش الگ الگ رسالوں کا مجموعہ ہے اور اس لئے اس کا استعمال کرنا سہل نہیں، اسی وجہ سے شاید اس کی جگہ ابن سینا (ابی سینا) کی تصانیف نے لے لی ہے جن میں اگر کوئی خرابی ہے تو وہ مخالف سمت میں ہے، یعنی ان میں ضرورت سے زیادہ نظم و ترتیب سے کام لیا گیا ہے۔ یہ تو خیال ہی ہوگا کہ عرب مصنفین میں اپنے سریانی متقدمین کی طرح سے مشہور طب کے مصنف عموماً منطق کے مصنف اور ارسطو اور جالینوس کے شارح بھی ہوا کرتے تھے۔

۱۱۲ خلیفہ منصور نسطوری اطبا کا مربی تھا، اور اس نے ان کے بغداد میں لانے کی جسے اس نے آباد کیا تھا، بہت کوشش کی تھی۔ اسی بادشاہ نے ان لوگوں کی بہت کچھ ہمت افزائی کی جنھوں نے یونانی سریانی اور فارسی کتابوں کے عربی تراجم مرتب کئے۔ اس سے بھی زیادہ اہم خدمت خلیفہ مامون نے کی ہے، کیونکہ اس نے سنہ ۲۱۷ھ (سنہ ۸۳۲ء) میں غالباً نسطوری اور مجوسی مدارس کو دیکھ کر جو پہلے سے موجود تھے بغداد میں ایک مدرسہ قایم کیا اور اس کا اس نے بیت الحکمت نام رکھا اور اسے اس نے یحییٰ بن مسویہ (وفات سنہ ۲۴۳ھ / سنہ ۸۵۷ء) جو سریانی اور عربی دونوں زبانوں میں مصنف تھا اور یونانی کا بھی عالم تھا

کی نگرانی میں دے دیا۔ اس کی طبی کتاب بیماروں پر عرصۂ دراز تک مشہور رہی اور بعد کو اس کا لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہوا۔

لیکن اس بیت الحکمت کا سب سے اہم کام یحییٰ کے شاگرد اور جانشین ابوزید حنین بن اسحاق العبادی (متوفی ۲۶۳ھ = ۸۷۶ء) نسطوری طبیب کا تھا جس کا ہم پہلے حوالہ دے چکے ہیں۔ اس نے سریانی زبان میں مشہور اساتذۂ طب کی تصانیف اور ارسطو کے آرگینن کے کچھ اجزا کا ترجمہ کیا تھا۔ بغداد میں یحییٰ کے تحت تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اسکندریہ گیا اور اس زمانے کی بہترین طبی مدرسے کی تربیت حاصل کی اور یونانی کو بھی اچھی طرح سے حاصل کیا، جسے اس نے سریانی اور عربی میں ترجمہ کرنے کے لئے استعمال کیا۔ اس کے ساتھ اس کا بیٹا اسحاق اور
۱۱۲ اس کا بھتیجا حُبیش بھی کام کرتے تھے۔ حنین نے اقلیدس کا عربی میں ترجمہ کیا۔
جالینوس بقراط، ارشمیدس، اپالونیس اور دوسرے مصنفین کے مختلف اجزا کا بھی اور اس کے علاوہ فلاطون کے قوانین جمہوری اور ٹمیس کا اور ارسطو کے مقولات طبیعیات اور میگنا موریلیا کا اور تھمسٹیس کی مابعد الطبیعیات کی تیسری کتاب کی شرح کا اور کتاب مقدس کا عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے ارسطو کی فرضی معدنیات کا بھی ترجمہ کیا ہے جو عرصے تک کیمیا پر مستند کتاب مانی جاتی تھی اور پال ساکن ایجنیا کے طبی مجموعوں کا بھی، اس کے بیٹے نے طب پر کتابیں تصنیف کرنے کے علاوہ فلاطون کے سوفسطائی مابعد الطبیعیات کتاب الروح (de anima) اور کتاب العبارت (Hermeneutica) کا بھی ترجمہ کیا جو حنین نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرفری یوس اسکندر عفرودسی اور ایمونیوس کی بعض شرحوں کا بھی ترجمہ کیا۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد ہم شامی عیسائی قسطا بن لوقا جو بعلبک کا باشندہ تھا اور جس نے یونان میں تعلیم حاصل کی تھی مترجم کی حیثیت سے نمایاں مرتبے پر دیکھتے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری عربی مترجمین کا عہد زریں تھی، اور یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ اگرچہ یہ کام سریانی بولنے والے عیسائیوں نے انجام دیا تھا اور شامی رواج کے زیر اثر ہوا تھا، لیکن تراجم کی بڑی تعداد براہ راست یونانی

زبان سے ایسے لوگوں نے انجام دی جنھوں نے اس زبان کا اسکندریہ یا
یونان میں مطالعہ کیا تھا۔ سریانی کے بھی مترجم تھے لیکن عموماً ان کا یونانی
مترجمین کے بعد درجہ ہے۔ سریانی زبان سے ترجمہ کرنے والوں میں ابوبشر ۱۱۴
مطابن یونس (متوفی ۳۲۸ھ ۹۳۹ء) بھی تھا جس نے عربی میں ارسطو کی انیلٹکا
پاسٹری اوریا (البرہان) اور پوئٹکس (الشعر) کا اور اسکندر فردوسی کی ڈی جنیر
روشنی ایٹ ڈی کرپشنی (کون وفساد) اور تھمیس کی مابعد الطبیعیات کی تیسویں کتاب
کی شرحوں کا ترجمہ کیا اور یہ ترجمے سب کے سب موجودہ سریانی تراجم سے
کیے گئے تھے۔ وہ ارسطو کے مقولات اور فرفری یوس کی ایساغوجی کی شرحوں
کا بھی مصنف ہے۔

یعقوبی مترجمین نسطوریوں کے بعد آتے ہیں۔ یعقوبیوں میں سے جنھوں نے
سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے، ہم تکریت کے یحییٰ بن عدی کو پاتے ہیں، یہ
حنین کا شاگرد تھا، اور اس نے بہت سے موجودہ ترجموں کی نظر ثانی کی اور
ارسطو کے مقولات سوفسٹ، ایلنچ (المغالط) پوئٹکس (الشعر) اور مابعد الطبیعیات
فلاطون کے لاز اور ٹمیس اسکندر فردوسی کی شرح مقولات اور تھیوفرسٹس
کی شرح موریلیا کا ترجمہ کیا۔ ابو علی عیسیٰ بن زارہ یعقوبی نے مقولات تاریخ
فطری اور ڈی۔ پارٹیبس۔ انی ملیم کا جان فلی پونس کی شرح کے ساتھ ترجمہ کیا۔

یہاں پر اس ارسطاطالیسی مواد کا خلاصہ بیان کر دینا مناسب معلوم
ہوتا ہے جو عربی کے فلسفے کے طلباء کو مل سکتا تھا۔ کل منطقی آرگینن عربی میں
مل سکتا تھا اور اس میں خطابت اور شعر بھی داخل تھے اور فرفری یوس کی
ایساغوجی بھی۔ علم طبیعی میں انھیں فزیکا، ڈی کوئلو، ڈی جنسریشنی ایٹ کرپشنی، دی سنٹو۔
تاریخ حیوانی، جعلی فضائیات اور ڈی اینمال سکتے تھے۔ ذہنی اور اخلاقی علوم
میں ان کے پاس مابعد الطبیعیات اخلاقیات نقوماجس اور گمنا موریلیا موجود ۱۱۵
تھے عجیب بات یہ ہے کہ ارسطاطالیسی ضابطے میں سیاسیات شامل نہ تھی اس
کی جگہ فلاطون کی کتاب قوانین یا جمہوریت نے لے رکھی تھی۔ اس کے علاوہ عربی طلبا
معدنیات کی ایک کتاب کو اور میکانیات کی ایک کتاب کو ارسطو سے منسوب کرتے

تھے جن کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

ان میں سے منطقی آرگینن ہمیشہ ادبی تعلیم کی بنیاد رہا اور اس کے ساتھ ساتھ کچھ مقامی قواعد صرف و نحو کا مطالعہ ہوتا تھا تعلیم میں منطق کو یہ اہمیت غالباً شامیوں کے مروجہ نظام سے پیدا ہوئی تھی۔ اگرچہ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ بالکل اسی قسم کا نظام بطور خود عربی مصنفین سے تعلق قائم ہونے سے پہلے لاطینی مدرسیت میں پیدا ہوا تھا۔ ارسطو کی منطق ہمیشہ ایک راسخ العقیدہ مسلمہ علم رہی ہے فلسفی اور الہیاتی مباحثہ اور عربی فلاسفہ کے اضافے زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مسائل سے متعلق تھے، اور اسی طرح سے مابعد الطبیعیات کی بارھویں کتاب اور ڈی اینما بالخصوص تیسری کتاب خصوصیت کے ساتھ مابعد الطبیعیات اور نفسیات سے متعلق تھی۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ارسطو کی نفسیات کی شرح اسکندر فردوسی کی شرح کی روشنی میں کی جاتی تھی اور اس طرح سے اسے ایک توحیدی اور فوق الفطری رنگ حاصل ہو جاتا ہے جو نو فلاطونی تعلیم کے اندر اپنی پوری تکمیل کو پہنچتا ہے۔

اس نو فلاطونی نظریے کی کامل ترقی میں نام نہاد الہیات ارسطو نے بہت 116
حصہ لیا ہے، جو عربی میں تقریباً سنہ ۲۲۶ھ میں شائع ہوئی تھی، درحقیقت یہ کتاب فلاطینوس کی کتاب اینیڈس کی تین حصوں کا خلاصہ تھا، جو حمص کے رہنے والے نیماہ نے کیا تھا جس کی جرأت کے ساتھ اشاعت کی گئی اور جسے عام طور پر ارسطو کی حقیقی تصنیف مانا گیا۔ اس کو ادبی دھوکا کہا جا سکتا ہے لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ فلاطینوس کو فلاطون سمجھ لیا گیا ہو جو عربی میں افلاطون کہلاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ خاص دھوکا بعض دوسرے مصنفین نے بھی کھایا ہے اور مترجموں نے اس مروجہ اعتقاد کو تسلیم کر لیا اور باقی رکھا جس کے تمام نو فلاطونی شارح قائل تھے، کہ ارسطو اور فلاطون کی تعلیم دراصل ایک ہی ہے بظاہر جو اختلاف معلوم ہوتا ہے، وہ ایسا ہے جس کی آسانی کے ساتھ تاویل کی جا سکتی ہے۔ اس الہیات کے ذریعے سے نو فلاطونیوں کا پورا ترقی یافتہ نظریہ عام طور پر پھیل گیا، اور اسکندر فردوسی کی تعلیم کے ساتھ مل کر اس نے اسلام کے فلسفے کو متعدد جہتوں میں متاثر

کیا۔ جو لوگ صحیح معنی میں فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں، ان کے ہاتھوں میں اس نے ترقی کر کے اسلامی نو فلاطونیت کی صورت اختیار کرلی، جس کی کامل تشکیل ابن سینا (ابوسینا) اور ابن رشد (یوروز) کے ہاتھوں ہوئی اور اس شکل میں اس نے لاطینی مدرسیت پر نہایت ہی قوی اثر کیا۔ دوسری فضا میں منتقل ہو کر اس نے صوفیت یا اسلامی تصوف کو متاثر کیا اور اس نظری الٰہیات کی زیادہ تر یہی ذمہ دار ہے جو تصوف نے پیدا کی۔ ان دو ذریعوں سے جو اصول جمع ہوتے ہیں وہ ایک متغیر اور معتدل شکل میں رشادی یعنی اہل سنت کی مدرسی الٰہیات میں داخل
ہو جاتے ہیں۔ ١١٧

اسلامی الٰہیات میں اس نو فلاطونی نظریے کے جو اصل نقاط آتے ہیں وہ عقل فعال کو خدا کی تجلی قرار دیتے ہیں اور عقل انسان کے اندر عقل ہیولانی اس عقل فعال کے عمل سے متہیج ہوتی ہے۔ اور یہ نظریہ اجمالاً اسکندر فردوسی کا ہے۔ انسان کا عقیدہ یہ ہے کہ اسے اتصال حاصل ہو جائے، جس میں اس کی عقل، عقل فعال سے متحد ہو جاتی ہے، اگرچہ اس اتصال کے حاصل کرنے کے ذرائع اور اس کی ماہیت کی نسبت فلاسفہ اور صوفیہ کے نظریوں میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہمیں آگے چل کر معلوم ہوگا۔

اصل فلسفے کے بعد عربی دنیا نے یونانیت سے علم طب کا نہایت ہی اہم ورثہ پایا۔ لیکن اس کے پاس یہ علم اسکندریہ کے واسطے سے پہنچا تھا، اس لیے اس میں ایک سخت نقص پیدا ہو گیا تھا، اور وہ یہ کہ بعد کے مصری اسکول نے جالینوس اور بقراط کی خالص تعلیم میں کچھ اضافے کر دیے تھے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یہ اضافے نیم سحری نوعیت کے تھے اور ان کا اظہار تعویذ گنڈے وغیرہ اور ایسے نظریوں سے ہوتا تھا، جو ایسے تصورات پر مبنی ہیں جنھیں اب بیہودانہ جادو قرار دیا جاتا ہے۔

حقیقی ہیجان کا اصل منقولہ یونانیت سے آیا تھا، لیکن یہ اثر فلسفۂ خاص میں براہ راست نسطوریوں سے اور طب میں نسطوریوں سے اور جند شاہ پور کے مجوسی ١١٨
مدرسے سے حاصل ہوتا ہے۔

کافی عرصے کے بعد حران کے وثنیوں کے مدرسے سے بھی ایک اثر پہنچا اور
اس میں بھی نوفلاطونی میلان تھا۔ جب دوسرا عباسی خلیفہ منصور بازنطینی شہنشاہ
کے خلاف لڑنے کے لئے جا رہا تھا تو اس کا گزر حران سے ہوا۔ شہری اس سے
ملنے کے لئے باہر آئے، ان میں سے وہ بعض کا لباس دیکھ کر بہت متعجب ہوا کیونکہ
ان کے بال لمبے اور لباس چست تھا۔ جب خلیفہ نے ان سے پوچھا کہ وہ عیسائی
ہیں یا یہودی یا مجوسی تو انھوں نے جواب دیا کہ وہ ان میں سے کوئی بھی نہیں۔
پھر اس نے یہ دریافت کیا کیا وہ اہل کتاب سے ہیں کیونکہ اسلامی قلمرو میں
صرف اہل کتاب کو گوارا کیا جا سکتا تھا، لیکن اس کا بھی ایسا رک رک کر
اور مبہم جواب دیا، کہ خلیفہ کو آخرکار یہ یقین ہوگیا کہ اس نے بت پرستوں کی ایک
آبادی دریافت کر لی ہے جو حقیقت تھی، اور اس نے انھیں حکم دیا کہ وہ اس
کے جنگ سے واپس آنے سے پہلے کسی کتابی مذہب کو اختیار کر لیں ورنہ سزائے
موت کے لئے انھیں تیار رہنا چاہئے۔ اس پر وہ بہت پریشان ہوئے۔ ان میں
سے بعض مسلمان ہوگئے بعض عیسائی یا مجوسی ہو گئے لیکن بعض نے اپنے قدیم
اعتقادات کا ترک کرنا گوارا نہ کیا۔ یہ آخر الذکر لوگ قدرتی طور پر بہت پریشان تھے
اور انھیں یہ فکر تھی کہ خلیفہ کے مطالبے سے کس طرح بچیں۔ آخرکار ایک مسلمان
قانون داں نے انھیں اس دشواری سے نکال دینے کا پیش کش کیا بشرطیکہ وہ اس
کو معقول معاوضہ دیں۔ معاوضہ ادا کر دیا گیا، اور اس نے ان کو نصیحت دی کہ وہ
خود کو صابئی بتائیں کیونکہ صابئین کا قرآن میں ذکر ہے، اور انھیں ایک کتابی مذہب
سے متعلق مانا جاتا ہے، لیکن یہ کوئی نہیں جانتا تھا کہ صابئی کون تھے۔ ایک فرقہ
صابیوں یا صابئین کا ضرور ہے، جن کا مذہب قدیم بابلی سرکاری مذہب، عیسائی
وناستیت اور مجوسیت کا عجیب و غریب مرکب تھا اور یہ بصرے کے قریب دلدلی 119
علاقے میں رہتا تھا، لیکن یہ لوگ ہمیشہ اپنے اعتقادات کو باہر کے لوگوں سے مخفی
رکھتے تھے، اور اگرچہ اس میں شک نہیں ہے کہ قرآن میں جو صابیوں کا ذکر ہے وہ
اسی فرقے کا ہے لیکن کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ حران کے بت پرست ان میں شامل
نہیں ہیں۔ خلیفہ حران کی طرف سے پھر کبھی نہ لوٹا۔ جن بت پرستوں نے صابیوں کا

نام اختیار کر لیا تھا وہ اسی کو استعمال کرتے رہے اور جو عیسائی یا مجوسی ہو گئے تھے وہ اپنے قدیم مذہب میں لوٹ آئے اور انھوں نے نیا نام اختیار کر لیا۔ جو مسلمان ہوئے تھے وہ تو مسلمان رہنے پر مجبور رتھے کیونکہ اسلام میں مرتد کی سزا قتل ہے۔

حران کے اہل علم میں سب سے مشہور ثابت بن قرا (انتقال ۲۸۹ھ) تھا۔ یہ یونانی سریانی اور عربی تینوں زبانیں جانتا تھا اور اس نے منطق ریاضیات نجوم طب اور بت پرستی کے اعتقادات پر جن پر وہ قایم رہا تھا کتابیں لکھی ہیں اس کے نقش قدم پر اس کا بیٹا ابو سعید سنان اور اس کے پوتے ابراہیم اور ابو الحسن ثابت اور اس کے پڑپوتے اسحاق اور ابو الفرج چلتے رہے۔ ان سب نے ریاضیات اور ہیئت میں خاص ملکہ حاصل کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں حران کے ساتھ جابر بن حیان کا بھی ذکر کرنا چاہئے جو ایک قطعی تاریخی آدمی ہے لیکن جس کا زمانہ مشکوک ہے، لیکن یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اموی شاہزادے خالد کا شاگرد تھا جو اپنی کیمیاوی تحقیقات کی بنا پر مشہور ہے۔ بہت سی کیمیاوی کتابوں پر جابر کا نام ہے، اور ان میں سے غالباً بڑی تعداد بالکل صحیح طور پر اس سے منسوب ہے۔ ایم۔ برتھیلاٹ نے اپنی کتاب
۱۲۰ La-chimie en moyen age (پیرس ۱۸۹۳ء) کی تیسری جلد میں عربی ماہرین کیمیا کی احتیاط کے ساتھ فہرست تحریر کی ہے اور وہ کل مواد کو دو حصوں میں تقسیم کے قابل سمجھتا ہے۔ ایک حصہ تو اسکندریہ کے یونانی ماہرین کیمیا کی تحقیقات کی نقل پر مشتمل ہے اور دوسرا اصل تحقیقات پر جو اگرچہ اسکندریہ کے مطالعات پر مبنی ہے اور اس تمام اصل مواد کو وہ جابر کی ذہانت پر مبنی مانتا ہے، جو اس طرح سے کیمیا میں بالکل ایسی ہی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو ارسطو کی منطق میں تھی۔ برتھیلاٹ اس کتاب میں چھ رسائل شائع کرتا ہے جن کے متعلق جابر کی تصنیف ہونے کا دعوی کیا گیا ہے، اور انھیں وہ عربوں کے تمام کیمیاوی مواد کا نمائندہ قرار دیتا ہے، کیونکہ بعد کے محقق انھیں خطوط پر چلتے رہے ہیں، جو پہلے محقق نے قایم کئے تھے۔ عرصے تک کیمیا کا مقصد دھاتوں کا تبدیل کرنا تھا، لیکن بعد کے زمانے میں کیمیا کا طبی کام سے قریبی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کی فلزاتی

نوعیت کبھی زائل نہیں ہوتی اور جب ہم کیمیا کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کے اندر
یہ جزو موجود ہوتا ہے۔ عربوں کے کیمیا کے طالب علموں کے سامنے جو مقصد تھا
وہ دور جدید کے اہل حکمت کو متاثر نہیں کرتا۔ اگرچہ عناصر کے بدلنے کے امکان
کو اب محض خواب نہیں کہا جاتا جیسا کہ یہ انیسویں صدی کے ماہرین کیمیا کو معلوم
ہوتا تھا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ بعض حدود کے ساتھ عربی
کیمیا کے ماہر سچے محقق تھے اگرچہ ان اختبارات کے نتائج کو صحیح طور پر نہ سمجھتے تھے
جن کو وہ انجام دیتے تھے۔ ایم برتھیلاٹ نے جتنی کتابیں شائع کیں
ہیں ان کی ابتدا اس تنبیہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ ان کے مضامین کو قطعاً مخفی رکھا جائے 121
اور اکثر ان میں یہ بھی درج ہوتا ہے کہ کسی ضروری عمل کو بیان نہیں کیا گیا ہے تاکہ
نااہل طالب علم کامیابی کے ساتھ اختبارات نہ کرسکیں اور کہیں سونے کی کثرت
پیدا ہو اور سے کل نسل انسانی خراب نہ ہو جائے۔ بلاشبہ عربی ماہرین کیمیا نے یہ
دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے ادنیٰ دھاتوں کے سونے میں تبدیل کر لینے کا علم
حاصل کر لیا ہے لیکن تاریخوں میں اس امر کے مختلف حوالے ملتے ہیں کہ ان
دعووں پر اکثر ہمعصر مفکروں نے مخالفانہ تنقید کی ہے اور یہ کہ اکثر عرب
مصنفین کیمیا کو محض دھوکا خیال کرتے تھے۔ اکثر اس بات پر زور دیا گیا کہ
فلسفی الفارابیؒ جسے اس امر کا پورا یقین تھا کہ دوسری دھاتوں کو سونے میں
تبدیل کرنا ممکن ہے اور جس نے اس کے طریقے پر ایک رسالہ بھی لکھا تھا خود مفلس
رہا اور مفلسی ہی میں اس نے انتقال کیا برخلاف اس کے ابن سینا جو کیمیا کا قائل
نہ تھا خاصے عیش کے ساتھ زندگی بسر کر گیا اور وہ دولت بھی پیدا کر سکتا تھا اگر
وہ پیدا کرنا چاہتا۔

قرون وسطیٰ میں جابر کی مختلف کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ ہوا، اور ان کا
کیمیا کے ایک مغربی مدرسے کے پیدا کرنے میں بہت بڑا اثر ہوا۔ جلد ہی مغربی
یورپ میں کیمیا پر بہت سی طبع زاد کتابیں شائع ہو گئیں اور ان میں سے بہت سی
جابر کے نام سے شائع کی گئیں مگر یہ قطعاً جعلی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جابر کی شخصیت
کسی حد تک افسانوی بن گئی اور اس کی زندگی اور موت کے متعلق مختلف اور متضاد

بیانوں کی توجیہ یعنی یہ کہ وہ کس ملک میں اور کس صدی میں گزرا ہے یہ فرض کر کے کی گئی ہے کہ کئی شخص تھے جن کا نام جابر تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نے کیمیاوی مصنف کی حیثیت سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی تھی اور بعد کے زمانوں میں اس سے چند جعلی کتابیں بھی منسوب کی جانے لگیں۔ برتھیلاٹ کا خیال ہے کہ بہترین شہادت سے اس کا تعلق حرّان سے ثابت ہوتا ہے اور وہ دوسری صدی ہجری کی ابتدا میں گزرا ہے۔

باب (۵)

معتزلہ

جب فلسفۂ ارسطو کا پہلے پہل اسلامی دنیا میں علم ہوا تو اسے تقریباً اس طرح ۱۲۳
سے لیا گیا کہ جیسے یہ بھی ایک وحی ہو اور قرآن کی تکمیل کرتی ہو۔ اس زمانے میں یہ بہت ہی ناقص طور پر سمجھ میں آتا تھا اور اس میں اور راسخ العقیدہ الٰہیات میں جو اختلافات ہیں وہ محسوس نہیں ہوتے تھے۔ اس طرح سے قرآن اور ارسطو کا ایک ساتھ مطالعہ کیا گیا اور خیال کیا گیا کہ یہ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ لیکن آخر کار فلسفۂ یونان کے نتائج اور اس سے بھی زیادہ شاید اس کے طریقے روایتی اعتقادات کے لیئے ایک قوی محلل کے طور پر عمل کرنے لگے۔

مقریزی معتزلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ فلاسفہ کا بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کرتے ہیں، اور بلاشبہہ ان دو بڑے مسئلوں کے علاوہ جو دوسری صدی ہجری میں نمایاں رہے تھے یعنی قرآن کی ابدیت اور مسئلہ جبر و قدر اور نئی دشواریاں رونما ہونے لگیں۔ نئی دشواریوں کا تعلق خصوصیت کے ساتھ خدا کے صفات اور قرآن

کے وعدۂ دیدار سے متعلق تھا۔ صفات باری کا مسئلہ ابدیت قرآن کے مسئلے کے بہت مشابہ ہے بلکہ یہ اس کی ایک توسیع معلوم ہوتا ہے۔ عیسائی الہیاتی جنھوں نے فلسفہ یونان کے طریقوں کی تربیت پائی تھی، اس معاملے پر پہلے ہی بحث کر چکے تھے، اور ان کے ہاتھوں اس لئے اس سوال کی حیثیت اختیار کر لی تھی کہ کس قدر اور کون کون سے صفات خدا کی وحدت کے مطابق ہیں۔ اگر خدا کی حکمت خواہ وہ قرآن میں مذکور ہو یا نہ ہو، ابدی ہے تو ایسی شے کا وجود ہے جو خدا رکھتا ہے، اور لہذا یہ خدا کے علاوہ ہے جو ابدیت میں اس کے مساوی اور اس کی پیدا کردہ نہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ خدا ایک ہے، اور تمام دوسری چیزیں اس سے اس طرح سے صادر ہوتی ہیں جیسے ایک علت سے ہوتی ہیں کیونکہ ایک ابدی وصف ہمیشہ خدا کے پہلو بہ پہلو ہوتا ہے، اور اسلیے واصل بن عطا نے اعلان کر دیا کہ جو شخص خدا کے علاوہ کسی ابدی وصف کا قائل ہو وہ دو خداؤں کا قائل ہے۔ لیکن یہ عدل، رحم وغیرہ تمام اوصاف پر صادق آتا ہے اور جیسا کہ ارسطو کے مطالعے سے پتا چلتا تھا تمام مقولات یعنی تمام ان چیزوں پر جو خدا کے موضوع ہونے کی صورت میں محمول بن سکتی ہیں کیونکہ یا تو یہ خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں، اس لیے ضروری اور ابدی اوصاف نہیں ہیں یا خارجی اشیا ہیں اور خدا کے مساوی ہیں۔

معتزلہ کی دوسری پشت یعنی ان لوگوں کی پشت جو فلسفۂ یونان سے راست واقفیت کا ثبوت دیتی ہے، ابو ہذیل العلاف بصری سے شروع ہوتی ہے۔ یہ ایسے زمانے میں گزرا ہے، جب فلسفۂ یونان کا مطالعہ بڑے جوش و خروش سے کیا جاتا تھا، اور اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لیا جاتا تھا وہ خدا کے صفات کو تسلیم کرتا ہے، اور ان کو ابدی قرار دیتا ہے، لیکن ان پر اس طرح سے بحث

۱؎ عیسائی ہی صفت کو ذات سے علحدہ کر کے یہ استدلال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کو تثلیث کو بنانا ہے۔ مسلمان کے نزدیک اس استدلال میں کوئی معقولیت نہیں، اور نہ اسے عقل سلیم تسلیم کر سکتی ہے۔ مترجم۔

کرتا ہے، جس طرح سے عیسائی خدا کی شخصیتوں پر بحث کرتے ہیں، یعنی کہ یہ ایسی خارجی
۱۲۵ اشیا نہیں، جو خدا کے پاس ہوتی ہیں بلکہ ذاتِ الٰہی کے رخ یا پہلو ہیں، مثلاً ارادۂ
الٰہی کو وہ علم کی صورت قرار دیتا ہے، یعنی خدا خیر کا ارادہ کرتا ہے، یہ کہنے کے
مساوی ہے کہ خدا جانتا ہے کہ یہ خیر ہے۔ لیکن ارادے پر بحث کرتے ہوئے ہمیں دو باتوں
میں امتیاز کرنا چاہیے (۱) ایک ارادہ تو مکان میں ہوتا ہے جیسے انسانوں
کے لیے احکام الٰہی میں اخلاقی اصول ہیں، کیونکہ چوری کے خلاف اس وقت تک
کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ چیزیں موجود نہ ہوں جن کو چرایا جا سکے
ایسی صورت میں ارادہ زمانے کے اندر ہوتا ہے، اور مخلوق ہوتا ہے کیونکہ اس کا
مدار ایک مخلوق شے پر ہوتا ہے، اور (ب) اس ارادے میں جو مکان میں نہیں
ہوتا اور جس کا کوئی معروض نہیں ہوتا، جیسے جب خدا نے تخلیق کا ارادہ کیا اس
سے پہلے جبکہ پیدا ہونے والی چیز کا وجود نہ تھا۔ انسان میں داخلی ارادہ
آزاد ہے۔ لیکن خارجی افعال آزاد نہیں۔ بعض اوقات ان پر جسم کے اندر کی
داخلی قوتوں کا قابو ہوتا ہے، اور کبھی جسم سے خارج کی قوتوں کا۔ بعض اوقات
یہ داخلی ارادے کے تصرف میں ہوتے ہیں۔ ارسطو کائنات کے وجود کو ابدی کہتا
ہے، لیکن قرآن اس کو مخلوق قرار دیتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان دونوں
میں تضاد نہیں ہے۔ ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ اس کا وجود ہمیشہ سے تو ہے، لیکن
یہ کامل جمود اور سکون کی حالت میں تھی، گویا کہ یہ بالفعل حالت میں نہیں بلکہ بالقوہ
حالت میں تھی اور ان اوصاف کے بغیر تھی جو مقولات منطق میں آتے ہیں، اور
جنھیں ہم موجودگی کی شرائط سمجھتے ہیں۔ تخلیق کے یہ معنی ہیں کہ خدا نے تحریک
پیدا کی، جس کی وجہ سے اشیا کا وجود زمان و مکان میں ہونے لگا، اور کائنات
اس وقت ختم ہو جاتی ہے، جب یہ اس مطلق سکون کی حالت میں لوٹ جاتی ہے
جیسی کہ یہ ابتداً تھی۔ انسان خیر و شر میں نورِ عقل سے امتیاز کر سکتے ہیں، کیونکہ
۱۲۶ خیر و شر کی نوعیت معروضی ہے جس کو انسان پہچان سکتا ہے۔ پس خیر و شر کے
فرق کا ہمیں جو علم ہے وہ صرف وحیٔ الٰہی ہی پر مبنی نہیں۔ لیکن کوئی شخص بجز
وحی کے توسط کے خدا کے متعلق کچھ نہیں جان سکتا، اور وحی کی غرض زیادہ تر

یہی ہوتی ہے۔
اس کے بعد بڑا معتزلی قائد ابراہیم بن سیار النظّام (متوفی سنہ ۲۳۱ھ)
یونانی فلاسفہ کا شوقین طالب علم اور ہمہ گیر مصنف تھا۔ اس لحاظ سے وہ
فلاسفہ کا نمونہ ہے کیونکہ ان کی کوشش یہی ہوتی تھی کہ یونانی حکمت کو مظاہر
حیات و فطرت کی ترجمانی کے لیے استعمال کریں، اور یہ مقصد ایسا ہے، جس
کے لیے کسی ایک میدان میں طبع زاد مطالعوں کے بجائے ہمہ گیر تصنیفات
کا مرتب کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ معتزلہ یہاں تک تو پہنچ چکے تھے کہ خیر و شر معروضی
حقائق ہیں، اور خدا چونکہ خیر کو جانتا ہے، اس لیے ایسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا،
جو اس کی ضد ہو لیکن النظّام اس پر اور بھی زور دیتا ہے اور یہ دعویٰ کرتا ہے
کہ مخلوق میں خدا صرف وہی کر سکتا ہے جو اس کی بھلائی کے لیے اور بجائے خود
انصاف ہوتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ایسی صورت میں خود خدا کے افعال
متعین ہوئے اور با اختیار نہ ہوئے۔ النظّام نے جواب دیا کہ وہ اس تعین
کو تسلیم کرتا ہے لیکن یہ تعین عمل میں نہیں ہے، بلکہ قوت میں ہے، کیونکہ خود اپنی
فطرت کے اعتبار سے خدا اس کے خلاف نہیں کرتا۔ اس نے اس قدیم نظریے
کے زندہ کرنے کی کوشش کی کہ روح جسم کی صورت ہے، جیسا کہ پہلے ارسطو
کہہ چکا تھا لیکن وہ اصطلاحات کے سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، اور روح کی مادی شکل
سمجھتا ہے، جیسی کہ جسم کی ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ روح بہت ہی لطیف
قسم کا مادہ ہے جو کل جسم میں اسی طرح سے ساری ہے جس طرح سے مکھن دودھ ۱۲۷
میں ساری ہوتا ہے، یا تیل تلوں کے اندر یعنی روح اور جسم قد و قامت کے
اعتبار سے مساوی اور شکل میں یکساں ہوتے ہیں۔ ارادے کی آزادی خدا اور
انسان سے مخصوص ہے، باقی تمام مخلوقات ضرورت کے تابع ہیں، خدا نے
تمام اشیا کو ایک بار ابد بعید میں پیدا کیا، لیکن ان کو حالتِ سکون میں باقی
رکھا یعنی ایسی حالت میں جس کو مخفی کہا جا سکتا ہے، اور پھر تدریجی وقفات پر
ان کو فعلی وجود عطا کیا۔
اس کے بعد بڑا معتزلی قائد بشر بن معتمر ہے جس کی تصانیف میں، ہم

اس امر کی زیادہ قطعی کوشش پاتے ہیں، کہ فلسفہ کو اسلام کی عملی ضروریات کے لیے استعمال کیا جائے۔ اختیار پر بحث کرتے ہوئے، وہ براہ راست اس مسئلے کو لیتا ہے، کہ کس طرح خارجی اثرات ارادے کی آزادی کو محدود کرکے ذمہ داری کو گھٹا دیتے ہیں۔ شیرخوار بچوں کو دائمی عذاب نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ ذمہ داری نہیں رکھتے، یعنی انھوں نے کبھی اختیار سے کام ہی نہیں لیا ہے۔ لیکن کفار دائمی عذاب کے مستوجب ہیں، کیونکہ اگرچہ انھیں وحی کی امداد حاصل نہیں ہے، لیکن ان کے لیے عقل کی روشنی سے یہ جان لینا ممکن ہے، کہ ایک خدا ہونا چاہیے، اور صرف ایک خدا ہونا چاہیے۔ افعال اور ان کی اخلاقی قدر و قیمت سے بحث کرتے ہوئے، ہم کو صرف ایک ہی عامل اور ایک ہی معمول پر غور نہیں کرنا ہوتا، بلکہ اکثر اوقات ان کے ایک سلسلے پر غور کرنا ہوتا ہے، کیونکہ فعل ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ہر درمیانی معمول اگلے معمول کا عامل بن جاتا ہے۔ اس مسلسل ربط کو اصطلاحاً تولد کہا جاتا ہے۔

معمر بن عباد السلامی (متوفی سنہ ۲۲۰ھ) یہ کہتا ہے کہ خدا نے جوہروں یا مادوں کو تو پیدا کیا ہے، لیکن اعراض کو نہیں، اس طور پر اس نے ایک قسم کا عام ۱۲۸
مادہ پیدا کر دیا ہے جو تمام موجودات میں مشترک ہے۔ اس مادے یا جوہر پر اعراض کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ بعض تو ایسی قوت سے پیدا ہوتے ہیں، جو پیدا شدہ مادے میں مضمر ہوتی ہے اور بعض مخلوق کے اختیار کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ نوفلاطونی شارحین ارسطو کی تقلید میں وہ خدا کے اوصاف خالص سلبی قرار دیتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں، کہ خدا کو انسان نہیں جان سکتا۔ حکمت یا علم کی صورت میں جو چیز معلوم ہے، وہ خدا کی عین ہونی چاہیے، یا غیر اور اس سے خارج۔ اگر خدا جاننے والا عاقل ہے، اور شے معلوم بھی خود وہی ہے۔ تو خدائے عالم اور خدائے معلوم کے درمیان ایک امتیاز ہوتا ہے، جس سے دو شخصیتیں مترشح ہوتی ہیں، اور یہ بات خدا کی وحدت کے منافی ہے۔ لیکن اگر خدا عاقل ہے، اور اپنے سے خارج کسی شے کو جانتا ہے، تو علم کا مدار اس خارجی شے پر ہوا، لہذا خدا مطلق نہ ہوگا بلکہ ایک

اعتبار سے اپنے علاوہ کسی شے کا تابع ہوگا۔ لہٰذا خدا کے صفات ایسے نہیں ہو سکتے، جیسے کہ انسان کے قطعی اوصاف ہوتے ہیں بلکہ یہ صرف ایسے صفات کا انکار ہوتے ہیں، جو قطعی طور پر انسانی اور تابع ہیں۔ ہم صرف یہ کہ سکتے ہیں کہ وہ غیر محدود ہے۔ مکان میں غیر محدود یا ابدی کہ سکتے ہیں جس کے معنی زمانے میں غیر محدود ہونے کے ہیں یا ایسی دوسری باتیں جن سے ایسی اشیائے معلومہ کا انکار ہوتا ہو جو انسان سے منسوب کی جاسکتی ہیں۔ معمر کی تعلیم کا عام رجحان واضح طور پر وحدت الوجودی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو اس رجحان کا منطقی نشو و نما ہے، جو نوفلاطینی تعلیم میں پہلے سے موجود تھا، اور جو اب تمام عربی فکر میں ساری ہوتا جارہا تھا۔ کچھ اس کی وجہ مشرقی اثرات تھے، جو اسلام میں اب ظاہر ہونے لگے تھے۔ ۱۲۹

معمر کی وحدت الوجود کو ثمامہ بن اشرس (المتوفی ۲۱۳ھ) نے زیادہ ترقی دی۔ وہ عالم کو خدا کی مخلوق تو کہتا ہے، لیکن وہ یہ کہتا ہے کہ خدا نے عالم کو فطرت کے قانون کے مطابق پیدا کیا ہے، جس کی وجہ سے یہ ایک ایسی قوت کا مظہر ہے، جو خدا کے اندر مخفی ہے، اور فعل ارادی کا نتیجہ نہیں ہے۔ ثمامہ الالف کی ارسطاطالیسی نظریے ابدیت مادہ اور قرآنی تعلیم کی مطابقت کی تمام کوشش کو ترک کر دیتا ہے اور صفائی کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ کائنات بھی خدا کی طرح ابدی ہے۔ اسلامی وحدت الوجود کا یہ آخری لفظ نہیں بلکہ اس کا بعد کا نشو و نما انتہا پسند شیعی فرقوں اور تصوف کی تعلیم سے متعلق ہے۔

اب ہم النظام کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ قرون وسطیٰ کے معتزلہ کا بڑا سرگروہ تھا۔ اس کی تعلیم کو اس کے شاگردوں احمد بن حابط فضل الحدثی اور عمرو بن بحر الجاحظ نے جاری رکھا۔ الٰہیاتی رخ پر معتزلہ اچھے مسلمانوں کی ابدی نجات کو تسلیم کرتے تھے اور اکثر اس بات پر متفق تھے کہ کفار کو ابدی عذاب ہوگا۔ لیکن ان لوگوں کے متعلق اختلافِ رائے تھا، جو مومن تو ہوتے ہیں، لیکن گناہوں سے توبہ کیے بغیر مر جاتے ہیں۔ زیادہ تر معتزلہ اس خیال کی طرف مائل تھے کہ ان پہ رحم ہوگا۔ لیکن متشددین کی رائے اس کے خلاف تھی وہ ابدی نجات

صرف اچھے مسلمانوں سے مخصوص سمجھتے تھے اور یہ خیال اموی دور میں کثر مسلمانوں
۱۲۰ میں پیدا ہوا تھا لیکن النظام کے پہلے دو شاگردوں نے ایک نیا نظریہ رائج
کیا جو اہل سنت والجماعت کے عقائد کے بالکل خلاف ہے لیکن بعض انتہا پسند
شیعی فرقے اس کے قائل ہیں ان لوگوں کی روحیں جو نہ قطعاً برے ہوتے ہیں اور
نہ قطعاً اچھے تناسخ کے ذریعے سے دوسرے جسموں میں جاتی رہتی ہیں یہاں تک
کہ وہ نجات کی مستحق ہوجاتی ہیں یا دائمی عذاب کی۔ ان دو منکروں کے ذریعے
ہمیں ایک اور مسئلے سے بھی واقفیت ہوتی ہے، جو اب اسلام میں پیدا ہوگیا تھا،
اور یہ باری تعالیٰ کے دیدار کا نظریہ تھا۔ عام طور پر اسلام کو یہ توقع تھی کہ جنت
میں سب سے بڑی نعمت خدا کا دیدار ہوگی۔ لیکن خدا کی صفات پر جو بحثیں ہوئیں
وہ قرآن کے انسی تصورات کے اس قدر خلاف تھیں، کہ اس کی تشریح کرنا دشوار
ہوگیا، کہ خدا کے دیکھنے کے کیا معنی ہیں۔ احمد اور فضل اس پر بحث کرتے
ہوئے اس سے انکار کرتے ہیں، کہ انسان خدا کو دیکھ سکتے ہیں، یا دیکھیں گے۔
باری تعالیٰ کے جلوے کے معنی زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتے ہیں وہ عقل فعال
کے روبرو آجائیں گے جو علت اول کی ایک تنویر ہے اور اس سلسلے میں دیکھنے
کے معنی بلاشبہہ اس سے بالکل مختلف ہونے چاہییں جو ہم لفظ جلوہ سے
سمجھتے ہیں۔

عمر بن بکر الجاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) النظام کے مذکورۂ بالا شاگردوں
میں سے تیسرا ہے اور اسے معتزلہ کے وسطی دور میں سے آخری سمجھا جاسکتا
ہے۔ وہ اپنے زمانے کے دستور کے مطابق ایک ہمہ گیر مصنف تھا۔ الہیات
منطق فلسفہ جغرافیہ تاریخ فطرت اور دوسرے مضامین پر اس نے تصنیفات
کی ہیں (مسعودی ۸، ۳۳۴) اختیار کے وہ نئے ہی معنی قرار دیتا ہے۔ اختیار
کو وہ جاننے کی ایک صورت قرار دیتا ہے، اور اس طرح سے یہ علم کا ایک
عارضہ ہے۔ فعل ارادی کی تعریف میں وہ کہتا ہے، کہ یہ ایک ایسا فعل ہوتا
۱۲۱ ہے، جسے فاعل جانتا ہے۔ جو لوگ آتش دوزخ کے عذاب میں مبتلا ہوں گے
وہ ابداً اس میں نہ رہیں گے، بلکہ اس کے پاک کردینے سے بدل جائیں گے۔

لفظِ مسلم کے معنی میں تمام وہ لوگ شامل ہیں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ خدا کے نہ صورت ہے اور نہ جسم، کیونکہ خدا سے انسانی شکل منسوب کرنا بت پرست کی خاص علامت ہے۔ وہ عادل ہے، اور کسی شر کا ارادہ نہیں کرتا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کے نبی ہیں۔ مادے کو وہ ابدی خیال کرتا ہے اور عوارض کو مخلوق اور تغیر پذیر۔

اب ہم معتزلہ کی تاریخ کی تیسری منزل پر پہنچ گئے ہیں، اور یہیں سے ان کا زوال شروع ہوتا ہے۔ اس آخری دور میں ان کے دو فریق ہو جاتے ہیں، ایک تو بصرے کا جو زیادہ تر خدا کی صفات پر توجہ کرتا ہے، اور دوسرا بغداد کا جو زیادہ تر اس خالص فلسفیانہ بحث میں مصروف رہتا ہے کہ شے موجود سے کیا مراد ہے۔

بصری مباحث نے اپنی آخری صورت اس بحث میں اختیار کی جو الجبائی (متوفی ۳۰۳ھ) اور اس کے بیٹے ابو ہاشم (متوفی ۳۲۱ھ) میں ہوئی۔ ابو ہاشم کہتا تھا کہ خدا کے صفات اپنا علیحدہ وجود رکھتے ہیں۔ ہم ذات کو اس قسم کی متغیر اشکال یا کیفیات میں جانتے ہیں۔ لیکن یہ حالتیں نہیں ہیں، اور نہ ان کا ذات سے علیحدہ خیال ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اس سے ممیز ہیں، لیکن ان کا اس سے علیحدہ وجود نہیں۔ اس کے خلاف اس کے باپ کو یہ اعتراض تھا کہ یہ معروضی صفات صرف نام ہی نام ہیں، اور ان سے کوئی تصور ذہن میں نہیں آتا۔ اس طرح پر جن صفات کا دعویٰ کیا جاتا ہے نہ تو اوصاف ہیں اور نہ حالتیں ہیں جس سے فاعل یا عامل کا تصور ہو، بلکہ یہ ذات کے ساتھ اس طرح سے متحد ہیں کہ اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں۔

ان تمام رایوں کے خلاف اہل سنت والجماعت اس بات پر قائم تھے کہ خدا میں حقیقی صفات ہیں اور اس پر وہ اب بھی قایم ہیں۔ جو لوگ معتزلی
نظریوں کے مقابلے میں اس پر زور دیتے ہیں، وہ عموماً صفاتی کہلاتے ہیں، ۱۳۲
لیکن وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ چونکہ خدا انسان کے مانند نہیں ہے اس لیے قرآن میں جو صفات اس سے منسوب کیے گئے ہیں، وہ وہ صفات نہیں، جن کا

اطلاق انھی ناموں کے تحت انسان پر ہوتا ہے، اور ہمارے لیے ان صفات کے حقیقی معنی جاننا ممکن نہیں ہے جو خدا سے منسوب کیے جاتے ہیں۔

معتزلی نظریات کی زیادہ شدید مخالفت ابو عبد اللہ بن کرام (متوفی ۲۵۶ھ) اور اس کے متبعین کی طرف سے ہوئی، جو کرامیہ کے نام سے مشہور تھے۔ یہ لوگ ابتدائی انسیت کی طرف لوٹے اور یہ کہتے تھے، کہ خدا میں صرف ایسے صفات ہیں، جو انسان میں ہو سکتی ہیں بلکہ وہ درحقیقت عرش پر متمکن ہے وغیرہ۔ اور جو کچھ قرآن میں مذکور ہے اس کے انھوں نے صاف لغوی معنی لیے ہیں۔

بغداد کے معتزلہ کا گروہ زیادہ تر اس مابعد الطبیعیاتی مسئلے میں مصروف رہا کہ شے کیا ہے۔ یہ تو تسلیم کیا جا چکا تھا کہ شے ایک تصور کو ظاہر کرتی ہے جس کا علم ہو سکتا ہے، اور جو ایک موضوع کے لیے محمول کا کام دے سکتی ہے۔ اس کا موجود ہونا لازمی نہیں کیونکہ موجودگی ایسی صفت ہے، جس کا ذات پر اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ اس اضافے کے ساتھ ذات موجود ہو جاتی ہے، اور بغیر اس اضافے کے معدوم لیکن پھر بھی اس میں جوہر اور عرض ہوتا ہے، اس لیے خدا موجودگی کی ایک صفت کو زیادہ کر کے تخلیق کرتا ہے۔

معتزلی تفلسف کے پورے دور سے یونانی فلسفے کے اثر کا پتا چلتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس کو اسلامی الٰہیات پر منطبق کیا جا رہا ہے، لیکن اثر زیادہ تر بالواسطہ ہوتا ہے۔ جیسے جیسے تفلسف آگے بڑھا، ایسے مسائل ۱۳۲
سامنے آتے گئے جن پر ارسطو گزشتہ زمانے میں بحث کر چکا تھا مگر اس کے تصورات زیادہ تر شامی عیسائیوں کے واسطے سے آئے تھے، اور اکثر اس زور سے کسی حد تک متغیر ہو گئے تھے، جو عیسائی بحثوں میں بعض خاص پہلوؤں پر دیا گیا تھا یا یہ اچھی طرح سے ان کی سمجھ میں نہ آتے تھے۔ معتزلہ کی بحث سے کم و بیش براہ راست تین اور تحریکیں عالم وجود میں آئیں۔ اول تو فلاسفہ اور عربی مصنفین اس نام سے ان طالب علموں اور شارحین کو یاد کرتے ہیں، جو اپنے کام کو براہ راست یونانی متن یا کم از کم اس کے جدید ترین اور بہتر ترجموں پر مبنی

کرتے تھے۔ ان کے ہاتھوں میں فلسفی تحقیق نے کسی حد تک اپنی روش بدل
دی کیونکہ بہ رفتہ رفتہ ان حقیقی معنی کو بہتر طور پر سمجھنے لگے جو ارسطو نے سکھائے
تھے۔ اور دوسرے اشعری اور غزالی اور دوسروں کی راسخ العقیدہ الہٰیات
ہے جس میں اسلامی الہٰیات کسی حد تک فلسفۂ ارسطو سے متاثر ہوتی ہے،
اور اس امر کی کوشش کی جاتی ہے، کہ اس فلسفے اور اسلامی الہٰیات میں
مطابقت پیدا ہو جائے۔ معتزلہ کی قدیم تر روایت اشعری کے زمانے
میں ختم ہو جاتی ہے یعنی جو لوگ فلسفی مسائل کے زور کو محسوس کرتے تھے انھوں
نے اشعری اور اس کے متاخرین کی راسخ العقیدہ مدرسیت اختیار کر لی یا
فلاسفہ کے ساتھ بہہ گئے اور اسلام کے قدیم اعتقادات سے بالکل الگ
ہو گئے۔ تیسری تحریک صوفیا کی ہے جس میں ہم نو فلاطینی عناصر کو مشرق ۱۳۴
یعنی ہندوستان اور ایران کے دوسرے عناصر کے ساتھ مخلوط پاتے
ہیں۔ خاص معتزلہ تو چوتھی صدی ہجری پر ختم ہو جاتے ہیں۔

باب (۶)

مشرقی فلاسفہ

۱۳۵ فلسفۂ ارسطو کا علم اسلامی دنیا کو سریانی تراجم اور شرحوں کے واسطے سے ہوا تھا، اور شامیوں میں جو خاص شرحیں رائج تھیں وہ عربی فکر کے رخ کو برابر متاثر کرتی رہیں۔ المامون کے زمانے سے ارسطو کے متن کا بہتر علم ہوا، کیونکہ تراجم براہ راست یونانی سے کیے گئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی تعلیم زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ میں آنے لگی۔ اگرچہ اب بھی ان شرحوں کے اشارات کا اس پر بہت اثر تھا، جو شامیوں میں رائج تھیں۔ عربی مصنفین فیلسوف (جمع فلاسفہ) یونانی لفظ فلاسفر کا ترجمہ کرتے ہیں اور اس نام سے ان لوگوں کو موسوم کرتے ہیں، جو اپنے مطالعے کو راست یونانی متن پر مبنی سمجھتے تھے، خواہ مترجمین کی حیثیت سے یا فلسفے کے طلبا کی حیثیت سے، یا ان لوگوں کے شاگردوں کی حیثیت سے، جو یونانی متن استعمال کرتے تھے۔ یہ لفظ عربی اہل علم کی ایک خاص جماعت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا

ہے، جو تیسری صدی ہجری میں عالم وجود میں آئی، اور جس کا ساتویں صدی ہجری میں خاتمہ ہوا۔ یہ لوگ یونانی متن اور ان یونانی شارحین کی تصانیف کا بغور مطالعہ کرتے تھے، جو شام میں رائج تھیں، اور اس طرح سے ارسطو کا زیادہ صحیح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اور اس لفظ کو اس طرح استعمال کیا جاتا ہے، کہ گویا فلاسفہ کوئی خاص فرقہ یا مذہب فکر ہوں۔ دوسرے فلسفے کے طلبہ حکیم یا ناظر کہلاتے تھے۔ ۱۳۶

ان فلاسفہ کا سلسلہ اسلامی ثقافت کی تاریخ میں نہایت ہی اہم گروہ ہے، یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے لاطینی عالم عیسوی میں ارسطو کے مطالعے کا شوق پیدا کیا، اور یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے ارسطو کی اس روایت کو نشو نما دیا، جو اسلام کو شامی جماعت سے ملی تھی اور جس کی راست یونانی متن کا مطالعہ کر کے انھوں نے تصحیح کی اور نظر ثانی کی اور ان اصول کے مطابق جو نو فلاطینی شارحین نے بتائے تھے ان کے نتائج اخذ کیے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا یعقوب بن اسحاق الکندی (متوفی سنہ ۲۶۰ھ = ۸۷۳ء) ہے، جس نے ابتدا بہت کچھ ایک معتزلی کی طرح سے کی تھی، اور اسے ان الٰہیاتی مسائل سے دلچسپی تھی جن پر معتزلہ بحث کیا کرتے تھے لیکن اس نے چاہا کہ ان مسائل کی زیادہ صحت کے ساتھ جانچ پڑتال کی جائے۔ اس لیے ان تراجم سے کام لیا جو راست یونانی سے کیے گئے تھے، اور اس وقت حال ہی میں شائع ہوئے تھے۔ اس طرح سے اس نے بہت زیادہ صحیح طریقہ استعمال کیا، اور ایسے ارسطاطالیسی مطالعے کا راستہ کھول دیا، جو اس سے کہیں آگے ہے جس کا اب تک تخیل کیا گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے شاگردوں نے اور جو لوگ ان کے بعد آئے نئے نئے سوالات کیے اور معتزلہ کے مسائل کے حلقے تک خود کو محدود رکھنا ترک کر دیا۔ ان نئی تحقیقات میں الکندی ان کا علمی مورث ہے، اور یہ بات اس کے طریقوں اور اس کے یونانی متن سے کام لینے کا نتیجہ تھی۔ عجیب بات یہ ہے، کہ الکندی عربی فلسفے کا باپ خود ان معدودے چند عربی فکر کے قائدین میں سے ہے جو نسلاً خالص

۱۳۷ عرب تھے۔ عالم اسلام کے حکما اور فلاسفہ زیادہ تر نسلاً ایرانی، ترکی یا بربر تھے، لیکن الکندی کندا کے شاہان یمن کی نسل سے تھا (دیکھو سلسلۂ نسب جو تاریخ الحکماء سے اقتباس کیا گیا ہے، اور جسے ڈی۔ سلانے کے ترجمہ ابن خلکان کی پہلی جلد صفحہ ۳۵۳، حاشیہ نمبر ۲۲ میں درج کیا ہے)۔ اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں، بجز اس کے کہ اس کا باپ کوفے کا گورنر تھا اور وہ خود بغداد میں تعلیم پاتا تھا۔ مگر یہ معلوم نہیں کہ اس نے کن اساتذہ سے تعلیم پائی۔ خلیفہ معتصم کے دربار میں (۲۱۸ھ تا ۲۲۷ھ) اس کی بہت عزت تھی۔ اس کی حقیقی تربیت اور ساز و سامان یونانی کا علم تھا جس سے اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات بطلیموس کے جغرافیے کے ترجمے مرتب کرنے اور اقلیدس کے ترجمہ عربی کی نظر ثانی میں استعمال کیا۔ اس کے علاوہ اس نے ارسطو کی پوئیٹکا (الشعر) اور ہرمینوٹیکا یا التعبیر اور فرفوریوس کی ایساغوجی کے عربی میں خلاصے کیے اور ارسطو کے البرہان (Analytica Posteriora) اور سافسٹکا الینچی یا المغالط مقولات اور معدرت جس کی ارسطو کی تصنیف ہونا مشتبہ ہے، بطلیموس کی المجسطی، اقلیدس کے عناصر کے خلاصے مرتب کیے اس کے علاوہ اس کی چند طبع زاد کتابیں بھی ہیں، جن میں ایک مضمون عقل پر ہے، اور دوسرا جواہر خمسہ پر سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

ہمیں بتایا گیا ہے کہ وہ الٰہیات ارسطو کو جسے نیماہ سا کن حمص نے

۱۳۸ پھیلایا تھا، صحیح سمجھتا تھا اور اس نے عربی ترجمے کی نظر ثانی کی تھی۔ یہ الٰہیات فلاطینوس کی اینیڈس کی تین کتابوں کا خلاصہ تھی، اور غالباً الکندی نے اس کا اینیڈس کے متن سے مقابلہ کیا تھا۔ اصطلاحات اور عام مفہوم کی اصل کے مطابق تصیح کی اور غالباً اس امر کے متعلق شبہہ نہیں ہوا کہ یہ ارسطو کی حقیقی تصنیف نہیں ہے۔ اس الٰہیات کو عالم اسلام میں رائج ہو کر زیادہ عرصہ نہ ہوا تھا، اور یہ امر یقینی ہے کہ الکندی کے اسے استعمال کرنے ہی سے بعد کو اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ اس کی سند پر ارسطاطالیسی تصانیف میں اس کی حیثیت مسلم ہو گئی، بلکہ فلاسفہ کے پورے گروہ نے جس تعلیم کو ترقی دی یہ اس کا مغز

بن گئی، کیونکہ یہ ان رجحانات پر زور دیتی تھی، جو اسکندر فرودسی کی شرح میں پہلے ہی سے نمایاں تھے۔ الٰہیات اور اسکندر کا اثر سب سے زیادہ رسالۂ عقل میں نمایاں ہے، جو روح کی استعدادوں کے نظریے پر اس طرح سے مبنی ہے جس طرح سے ارسطو نے اپنی کتاب ڈی اینما میں بیان کیا ہے۔ الکندی اس نظریے کو ترقی دیتا ہے جسے نو فلاطونی شارحین پیش کرتے ہیں اور استعدادوں یا روح میں عقل کے چار مدارج بیان کرتا ہے جن میں سے تین تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ایک باہر سے داخل ہوتا ہے، اور روح سے آزاد ہے۔ ان اول الذکر تین میں سے ایک مخفی یا بالقوہ ہے، جیسے کہ فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا سیکھ چکا ہے مخفی ہوتا ہے۔ دوسرا فعلی ہے جیسے کہ جب کاتب لکھنا چاہتا ہے، تو وہ اس مخفی حالت علم کو عمل میں لاتا ہے۔ تیسرا درجہ عمل تحریر میں درحقیقت داخل ہوتا ہے جہاں کہ علم جو اب فعلیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے، فعل کی رہبری اور رہنمائی کرتا ہے۔ استعداد خارجی عقل فعال ہے، جو خدا کی طرف سے بصورت تنویر آتی ہے، اور جو اگرچہ
۱۳۹ جسم کی استعدادوں پر عمل کرتی ہے مگر جسم سے آزاد ہوتی ہے کیونکہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا، جو حواس کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

یہ کہنا بے سود ہے، کہ عربی فلسفے کی تاریخ سے سامی ذہن میں جدت اور اپج کا فقدان نظر آتا ہے۔ ایک بات تو یہ ہے، کہ کندی کے بعد اول درجے کے فلاسفہ میں ایک فلسفی بھی نسلاً عرب نہ تھا، اور بہت ہی کم فلاسفہ کو سامی کہا جا سکتا ہے۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا، کہ حکمی نفسیات پیدا کرنے کی کوشش میں یونانی فلاسفہ دور جدید تک تقریباً بالکل یکہ و تنہا ہیں جب تک جدید علم طبیعی کے طریقے اور اس کا مواد نفسیاتی تحقیق پر [illegible] (یونانی) تحقیق کے نفسیاتی نظریوں میں کوئی ترقی نہیں ہوئی، اور بعد کے مذاہب میں باہم صرف اس بارے میں اختلاف تھا، کہ قدیم تحقیق کے کون سے خاص پہلو سے بحث کا آغاز کیا جائے۔ یہاں پر کندی کی سب سے زیادہ اہمیت ظاہر

ہوتی ہے، کیونکہ اسی لئے وہ نقطۂ آغاز انتخاب کیا، جس سے بعد میں تمام عربی فلاسفہ
نے ابتدا کی ہے، اور اسی نے اس مواد کو منتخب کیا ہے، جس کو انھوں نے
ترقی دی ہے۔ اس طرح سے کندی نے جو خاص بنیاد انتخاب کی، وہ ارسطو کی
ڈی اینما فی نفسیات تھی، جس کی اسکندر فرودسی نے تشریح کی تھی۔ اس کی
طرف شامی فلاسفہ نے اشارہ کیا تھا، لیکن واضح طور پر نہیں بتایا تھا، اور یہ بات
یقینی معلوم ہوتی ہے کہ کندی کا نظریہ زیادہ تر الٰہیات ارسطو سے متاثر تھا، اور
اس کتاب کی ظاہر ہے، کہ وہ بہت زیادہ قدر کرتا تھا۔ اسکندر فرودسی اور ١٤٠
فلاطینیوس جس کی تعلیم الٰہیات میں پائی جاتی ہے، ان کے تعلق کو یہ کہکر واضح کیا جا سکتا
ہے، کہ اسکندر کی تعلیم میں نو فلاطونیت کے تمام جراثیم موجود تھے۔ اس کے مقابلے
میں فلاطینیوس میں نو فلاطونی نظام پوری طرح سے عملی مستقل میں نظر آتا ہے۔ جب
پہلے پہل یہ نظام پیش کیا گیا ہوگا تو یہ قرآن کی تعلیم کے بالکل مطابق معلوم ہوا ہوگا،
بلکہ ممکن ہے یہ اس کا تتمہ معلوم ہوتا ہو۔ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے،
اور ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی
ہوتی ہے جو براہ راست خدا سے آتی ہے اور لافانی ہے، کیونکہ یہ جسم کے تابع
نہیں۔ وہ ممکنہ نتائج جو وحی کی تعلیمات کے مخالف ثابت ہوئے ابھی پوری طرح
سے اخذ نہیں کیے گئے تھے۔

ہمیں کندی کی منطقی تعلیم پر توقف کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس میں
ارسطاطالیسی منطق کو عربی میں جاری رکھا گیا ہے، اور عربی زبان کے لحاظ سے
اس کی تصحیح کی گئی ہے، یہ صحیح ہے کہ یہ محض ذیلی نتیجہ نہ تھی۔ اگرچہ عربی تعلیم میں منطق
کو وہ اہمیت حاصل نہ تھی جو سریانی تعلیم میں تھی۔ سریانی میں یہ تمام علوم ضروریہ
کی بنیاد تھی، لیکن عربی میں یہ حیثیت قواعد صرف ونحو کو حاصل تھی جو کسی حد تک
تازہ اور مستقل اساس پر عالم وجود میں آئے تھے اگرچہ بعد کے زمانوں میں یہ منطق
سے کسی حد تک متاثر ہوئے تھے۔ تاہم جب تک اسلامی دنیا فلسفی مطالعات
کے ترقی دینے کا کچھ بھی دعویٰ کرتی رہی، اور کسی حد تک بعد کے زمانوں میں بھی
ارسطاطالیسی منطق ضروری تعلیم کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے صرف ونحو سے صرف ١٤١

دوسرے درجے پر تھی کندی کا حقیقی اثر نفسیات اور مابعد الطبیعیات کے ۱۴۱
مسئلے کا رواج دینے میں نظر آتا ہے، اور فلاسفہ کا کام ان دو علوم میں کندی کی نشان دادہ راہوں پر مرکوز رہے۔

نفسیات میں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس نے ایسے نظام کو رائج کیا، جس کو اسکندر اور نو فلاطونی شارحین ارسطو پہلے سے مکمل کر چکے تھے اور جسے فلسفے کے سریانی طلبا میں زندہ رکھا گیا تھا، اور پھر اس نقطۂ نظر سے اس کو اس کے متاخرین نے ترقی دی۔ مابعد الطبیعیات میں حالات مختلف تھے۔ بظاہر کندی ہی وہ شخص ہے، جس نے اسلامی دنیا میں مابعد الطبیعیاتی مسائل کو رائج کیا۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے، کہ وہ ان مسائل کی ارسطا طالیسی بحث کو صاف طور پر نہیں سمجھا۔ تصورات حرکت زمان و مکاں پر ارسطو نے اپنی کتاب طبیعیات کی چوتھی پانچویں اور ساتویں کتاب میں بحث کی ہے جس کا کندی کے ہمعصر حنین بن اسحاق نے ترجمہ کیا تھا، اور پھر یہ مسائل مابعد الطبیعیات میں آئے ہیں جس کا اس زمانے میں کوئی عربی ترجمہ موجود نہ تھا۔ اس لیے جہاں تک اس کے استعمال کا تعلق ہے کندی نے اس کے یونانی متن سے استفادہ کیا ہوگا۔

جواہر خمسہ پر جو مضمون ہے اس میں مادے کی پانچ حالتوں کے تصور پر بحث کی گئی ہے۔ مادہ صورت حرکت، زمان اور مکان ان میں سے وہ (۱) مادے کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے کہ مادہ وہ ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود اسے بطور صفت کے قبول نہیں کیا جا سکتا اور اس طرح سے
اگر مادے کو لے لیا جائے تو دوسرے چاروں جوہر لازمی طور پر زائل ہو جاتے ۱۴۲
ہیں (۲) صورت دو قسم کی ہوتی ہے اول وہ جو جنس کے لیے لازمی ہوتی ہے کیونکہ یہ جنس سے علحدہ نہیں ہو سکتی، اور وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے یعنی ارسطو کے مقولات عشرہ، جوہر کمیت کیفیت، ربط، مکان زمان محل حالت، فعل اور انفعال۔ یہ صورت وہ استعداد ہے، جس سے شے بے صورت مادے سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً آگ خشکی اور حرارت کے باہم

ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور اس حالت میں صورت آگ ہوتی ہے بغیر صورت
کے مادہ مجرد ہوتا ہے مگر حقیقی، اور جب یہ صورت اختیار کر لیتا ہے، تو شے
بن جاتا ہے۔ ڈی بوائر کہتا ہے (ابو نیینی صفحہ ۸۵) کہ اس مثال سے یہ ظاہر ہوتا
ہے کہ کندی نے ارسطو کا مطلب صحیح طور پر نہیں سمجھا (۳) حرکت چھ قسم کی ہوتی ہے
دو تو خود جوہر کے تغیرات ہیں مثلاً پیدائش و فنا، یعنی تعمیر و تخریب، دو کمیت کے
تغیرات ہیں اور وہ اضافہ اور کمی ہیں۔ ایک تغیر کیفیت کا ہوتا ہے، اور ایک
نقل مقام کا۔ (۴) زمانہ خود حرکت کے مشابہ ہے، اور اس میں مختلف جہتیں
معلوم ہوتی ہیں۔ زمانے کا علم صرف پہلے اور بعد کی نسبت سے ہوتا ہے اور
اس حرکت کے مانند ہوتا ہے جو بخط مستقیم یکساں رفتار سے ہو رہی ہو، اور
اس لیے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے
ہو سکتا ہے۔ (۵) مکان کو بعض لوگ جسم کہتے ہیں مگر ارسطو اس کی تردید کرتا
ہے، یہ دراصل وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے۔ جب جسم کو ہٹا لیا جاتا
۱۲۳ ہے تو مکان کا وجود ختم نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ خالی جگہ فوراً کسی اور جسم ہوا یا پانی
وغیرہ سے پُر ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کندی ان تصورات پر بالکل
ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے، مگر وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی فکر کو اس
جہت میں بدلا۔ ان تصورات کی بنا پر اس کے متاخرین میں تخلیق کے الہامی
عقیدے کے متعلق ایک نئی روش پیدا ہو گئی۔

کندی اسلامی فلسفی کے نام سے مشہور رہا ہے، اور اس کے یہاں اسلام
کے ان مختلف فرقوں کا بہترین بیان ملتا ہے، جو اس کے زمانے میں پائے
جاتے تھے اور جن سے وہ اپنے سفروں کے دوران میں ملا ہے۔ یہ ڈاکٹر گوئیجے
کی ببلیوتھیکا جیوگرافورم ایرب کی دوسری جلد کی حیثیت سے شائع ہوا ہے
(لیڈن ۱۸۷۳ء)۔

اس کے بعد سب سے بڑا فلسفی محمد بن محمد بن طرخان ابو النصر الفارابی
(متوفی ۳۳۹ھ) ہے۔ وہ ترکی نسل سے تھا۔ "وہ ایک مشہور فلسفی تھا شاید مسلمانوں
کا سب سے بڑا فلسفی۔ اس نے منطق موسیقی اور دوسرے علوم پر متعدد کتابیں

تصنیف کیں۔ فلسفیانہ علوم میں مسلمانوں میں کوئی شخص اس کے مرتبے کو نہیں پہنچا۔
اور ابن سینا نے اسی کی کتابوں کا مطالعہ کر کے اور اسی کے انداز بیان کی
تقلید کر کے قابلیت پیدا کی اور خود اپنی تصانیف کو اس قدر مفید بنایا،،
(ابن خلکان ٣-٣٠٧) وہ فاراب یا اطرار میں بالسغوم کے قریب پیدا ہوا۔ لیکن
اس نے سفر بہت کیا ہے۔ اپنی سیاحت کے دوران میں وہ بغداد آیا لیکن
چونکہ اس زمانے میں وہ عربی سے واقف نہ تھا، اس لیے وہ شہر کی علمی زندگی
میں حصہ نہ لے سکا۔ وہ پہلے تو عربی زبان کے حاصل کرنے میں مصروف ہوا،
اور پھر عیسائی طبیب متا بن یونس کا شاگرد ہوا جو اس زمانے میں ١٤٤
بہت ضعیف ہو چکا تھا، اور اس کے پاس منطق کی تعلیم حاصل کی۔ اپنے مطالعات
میں اضافہ کرنے کے لئے وہ حرّان چلا گیا، جہاں اس کی یوحنا بن خیلان عیسائی
فلسفی سے ملاقات ہوئی، اور اس کے زیر ہدایت وہ منطق پر کام کرتا رہا۔ پھر
وہ بغداد واپس آگیا، جہاں وہ ارسطا طالیسی فلسفے کے حاصل کرنے میں مصروف
ہو گیا، اس نے اپنے مطالعات کے دوران میں ڈی اینیما کو دو سو بار اور
طبیعیات کو چالیس بار پڑھا۔ مگر اسے زیادہ دلچسپی منطق سے تھی۔ اور اس کی
شہرت کا مدار بھی زیادہ تر منطقی تصانیف ہی پر ہے۔ بغداد سے وہ دمشق
آیا اور یہاں سے مصر گیا، لیکن مصر سے پھر دمشق لوٹ آیا، جہاں وہ اپنی
بقیہ عمر کے لیے سکونت پذیر ہو گیا۔ اس زمانے میں خلیفہ بغداد کی سلطنت بہت سی
ریاستوں میں بٹنے لگی تھی، ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے رومی سلطنت آخری
کارلنگوں کے دور میں، اور خلافت کے عہدہ دار خلیفہ کی برائے نام سیادت
کے تحت نیم آزاد موروثی حکومتیں قائم کرتے جا رہے تھے۔ ہمدانی شیعہ جنہوں نے
موصل میں سنہ ٢٩٣ھ میں حکومت شروع کی تھی انہوں نے سنہ ٣٢٣ھ میں حلب پر قبضہ
کر لیا، اور شاہان بازنطیہ کے مقابلے میں کامیاب سرداروں کی
حیثیت سے بہت شہرت حاصل کی۔ سنہ ٣٣٤ھ مطابق سنہ ٩٤٦ء ہمدانی شہزادے
سیف الدولہ نے دمشق پر قبضہ کر لیا اور فارابی اس کے ظل عاطفت میں رہنے لگا
اس زمانے میں اہل سنت تو صاف طور پر فلسفے کے مخالف تھے۔ مختلف شیعی فرمانروا ہی

حکمت و فلسفہ کی سرپرستی کرتے تھے۔

۱۴۵ دمشق میں فارابی عزلت کی زندگی بسر کرتا تھا اور اپنے وقت کا بیشتر حصہ دمشق کے چشموں میں سے ایک چشمہ پر گزارتا تھا (چشمے دمشق کی خاص خصوصیت ہیں) یا کسی سایہ دار باغ میں اور یہاں پر وہ اپنے دوستوں اور شاگردوں سے ملتا اور اپنے دوستوں سے باتیں کرتا تھا۔ اسے عادت تھی کہ وہ اپنی تصنیفات علیحدہ علیحدہ اوراق پر لکھتا تھا، اسی وجہ سے اس کی تقریباً تمام تصانیف کی شکل منتشر ابواب یا حواشی کی سی ہے۔ اس کی بعض تصنیفات اس وقت نامکمل اور ناتمام حالت میں پائی جاتی ہیں۔ وہ دنیاوی اشیاء سے انتہا سے زیادہ بے پروا تھا۔ اس لئے خود کو روزی کمانے یا کسی جائے سکونت کے حاصل کرنے کے بارے میں ذرا سی بھی تکلیف نہیں دی۔ سیف الدولہ نے خزانۂ عامرہ سے اس کا چار درہم یومیہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا کیونکہ فارابی نے اپنی ضروریات کو اتنی ہی حقیر رقم تک محدود کر دیا تھا (ابن خلکان، ۳، ۹۔ ۳۱۰) فارابی ارسطو کے منطقی آرگینن پر شرحوں کے ایک سلسلے کا مصنف ہے جس میں عربوں کے حساب سے نو کتابیں شامل تھیں، جن کے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایساغوجیٔ فرفری یوس

(۲) المقولات یا The Categories.

(۳) العبارۃ یا التفسیر The Hermeneutica.

(۴) یا القیاس The Analytica Priora.

(۵) یا البرہان The Analytica Posteriora.

(۶) یا الجدل The Topica.

(۷) یا المغالط The Sophistica Elenchi.

(۸) یا الخطابہ The Rhetoric.

(۹) یا الشعر The Poetics.

۱۴۶ اس نے منطق پر ایک مقدمہ اور اس کا خلاصہ بھی لکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اس کا اصل کام منطق کی تشریح پر مشتمل ہے۔ اس نے

سیاسیات کی طرف بھی کچھ توجہ کی ہے، اور قوانین فلاطون کا خلاصہ مرتب کیا
ہے، جو اکثر اوقات عربوں کے ارسطاطالیسی ضابطے میں سیاسیات کی
جگہ لے لیتی ہے۔ اخلاقیات میں اس نے ارسطو کی اخلاقیات نقوماجیں کی
شرح لکھی ہے لیکن اصولاً نظریۂ اخلاق کی جانب عربی کے طالب علم کچھ
زیادہ راغب نہ تھے۔ علم طبیعی میں اس نے طبیعیات موسیات ڈی کوئلوآٹ
ڈی منڈو (کون وفساد) کی شرح کی۔ اس کے علاوہ اجرام سماوی کی حرکت
کا بھی ایک مضمون ہے۔ نفسیات میں اس کا م اسکندر فرودسی کی شرح
ڈی اینما کی شرح اور روح قوت، روح وحدت و واحد، فہم اور قابل فہم پر
مشتمل ہے، جن میں سے بعض بعد کو قرون وسطیٰ کے لاطینی تراجم کی صورت
میں شائع ہوئے اور جو سترھویں صدی عیسوی تک بار بار چھپتے رہے (مثلاً
De intelligentia et de intelligence. پیرس ۱۶۳۸ء) مابعد الطبیعیات میں
اس نے "جوہر"، "زمان"، "مکان و پیمانہ" اور "خلاء" پر مضامین لکھے
ہیں۔ مابعد الطبیعیات میں اس نے بطلیموس کی المجسطی کی شرح لکھی ہے۔
اور ایک کتاب اقلیدس کے مختلف مسائل پر۔ وہ اس نو فلاطونی نظریے
کا سخت حامی تھا کہ ارسطو اور فلاطون کی تعلیم دراصل ایک ہے اور ان میں
اختلاف صرف جزئیات اور انداز بیان کا ہے۔ اس نے فلاطون اور ارسطو میں
اتفاق پر اور فلاطون اور ارسطو کے مقصد پر کتابیں لکھیں۔ جالینوس اور جان فلی پونس
کے خلاف جو اس نے مضامین لکھے ہیں اس میں اس نے ان شارحین کے ۱۴۷
خیالات پر نکتہ چینی کی ہے اور ارسطو اور الہامی تعلیم میں بظاہر جو اختلافات
معلوم ہوتے ہیں ان کا ان کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔ اسے مخفی علوم سے بھی دلچسپی
تھی جیسا کہ اس کی سحر جنات اور رؤیا پر تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی
کیمیائی کتاب کیمیائے تپش یعنی گرم شدہ چیزوں کی کیمیا علم طبیعی میں شمار کی
جاتی ہے، اور سحر میں بھی۔ یہ نہایت ہی افسوس ناک جہت تھی جو عربی کیمیا
اختیار کر رہی تھی۔ اس نے موسیقی پر بھی چند کتابیں لکھی تھیں، دیکھو اشمولڈرز کی
کتاب ڈاکومینٹا فلاسفی ایرب بون ۱۸۳۶ء منتخب کتابوں کے لاطینی تراجم)۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ اس کی اصل اہمیت منطق کے معلم کی
حیثیت سے ہے۔ جو کچھ اس نے لکھا ہے، اس میں سے بہت کچھ تو ارسطاطالیسی
منطق کا خلاصہ ہے، اور اس کے اصول کی تشریح، لیکن ڈی واکس نے (اوسینی
صفحہ ۹۷-۹۷) اپنے خط میں جو چند سوالات کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے،
طبع زاد فکر کی شہادتوں کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

کندی کی طرح سے وہ بھی الٰہیات کو ارسطو کی حقیقی تصنیف مانتا تھا،
اور اس پر اس کے اثرات کی بہت واضح علامتیں ملتی ہیں۔ اپنی عقل والی کتاب
میں وہ نہایت احتیاط کے ساتھ اس امر کی تحلیل کرتا ہے کہ عام گفتگو میں عقل
کے کیا معنی لیے جاتے ہیں، اور فلسفی تحقیق میں عقل کن معنوں میں مستعمل ہے۔ عام
گفتگو میں صاحب عقل انسان کے معنی ایسے شخص کے ہیں، جس کے فیصلے پر
بھروسہ کیا جا سکے، جو اپنی رائے کو خیر و شر میں امتیاز کرنے کے لئے بے رو رعایت ۱۲۸
استعمال کرے، اور اس طرح سے وہ مکار اور چال باز آدمی سے الگ ہوتا ہے،
جو اپنی ذہانت کو شرارت انگیز تجاویز کے سوچنے میں صرف کرتا ہے۔ الٰہیاتی
لفظ عقل اس استعداد کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، جو بیانات کی صحت
و صداقت کو پرکھتی ہے، اور یا تو ان کو صحیح قرار دے کر تسلیم کر لیتی ہے، یا غلط
قرار دے کر رد کر دیتی ہے۔ ارسطو اپنی انیلٹیکا میں عقل کو اس استعداد کے لیے
استعمال کرتا ہے، جس کے ذریعے سے انسان بدیہیات اور عام مجرد حقائق کے
علم تک ثبوت کی ضرورت کے بغیر پہنچ جاتا ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ یہ استعداد روح
کا جزو ہے، جس میں وجدان ہوتا ہے، اور جو وجدان کے ذریعے سے حکمت
فکری کے مقدمات پر تصرف کرنے کے قابل ہوتی ہے، یعنی عقل خالص کی عقل جیسا کہ ارسطو
اپنی ڈی اینما میں کہتا ہے یا اسکندر، فردوسی کا نفس ناطقہ جس کا اس کے نزدیک
خدا سے صدور ہوتا ہے۔ کندی کی تقلید میں فارابی بھی روح کی چار استعدادوں یا
حصوں کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) عقل بالقوہ یا عقل مخفی (۲) عقل عملی (۳) عقل اکتسابی اور
(۴) عقل عامل۔ پہلی عقل ہیولانی یا عقل انفعالی ہے۔ یہ وہ استعداد ہے جو انسان میں
اشیا مادی کی اصل کے سمجھنے کے لیے ہوتی ہے، اور وہ اس طرح سے کہ انسان

اس عقل کے ذریعے سے ان اشیا کی اصل روح کو ذہن کے اندر اس کے مختلف اغراض سے الگ کرتا ہے، جن کے ساتھ یہ ادراک کے اندر ملی جلی ہوتی ہے۔ یہ کم و بیش ارسطو کی عقل عام کے مساوی ہے عقل فعلی یا عقل بالفعل بالقوہ استعداد ہوتی ہے جو مصروف عمل ہو کر اس انتزاع کو انجام دیتی ہے۔ عقل عامل یا عقل فعال خارجی قوت ہے۔ یہ خدا کی طرف اصدار ہے جو انسان کے اندر مخفی قوت کو بیدار کرتا ہے اور اسے عامل بناتا ہے۔ عقل اکتسابی یا عقل مستفادہ عقل ہے، جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے، اور اسی ۱۴۹
کے اثر سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے اس طرح سے عقل بالفعل کا عقل بالقوہ سے ایسا تعلق ہے جیسا عورت کا مادے سے لیکن عقل فعال باہر سے آتی ہے، اور اس کے عمل سے عقل کو نئی قوتیں حاصل ہوتی ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی بلند ترین فعلیت اکتسابی ہوتی ہے۔

فارابی پکا مسلمان معلوم ہوتا ہے، اور بظاہر اس اثر کو محسوس نہیں کرتا جو ارسطاطالیسی نفسیات کا قرآنی تعلیم پر پڑتا ہے۔ اکثر مذاہب کی طرح سے اسلام کا ابتدائی عقیدہ قدیم زمانے کی ارواحیت کی میراث تھا، جس میں زندگی کو ایسی شے کے وجود پر مبنی سمجھا جاتا تھا جو پوری طرح سے مادی ہوتی ہے، مگر نظر نہیں آتی اور اس شے کو روح کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا یعنی ایک شے اس وقت تک زندہ ہے جب تک روح موجود ہوتی ہے، اور جب روح چلی جاتی ہے، تو یہ مر جاتی ہے۔ ارواحیت کی ابتدائی اشکال میں ہر قسم کی حرکت کی یہی توجیہ ہوتی ہے۔ جب تک تیر پرواز کرتا ہے، اس میں بھی روح مانی جاتی ہے اور جب یہ روح نکل جاتی ہے، یا یہ ٹھیر جانے کی خواہش کرتا ہے، تو اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے۔ اس کے لیئے بقائے روح کا عقیدہ لازمی نہیں، اور نہ روح کو کسی خاص شخصیت سے متصف کیا جاتا ہے۔ یہ سب بعد کو ہوتا ہے۔ صرف یہ ہے کہ زندگی کو ایک قسم کا مادی جوہر خیال کیا جاتا ہے، جو بہت ہلکا اور غیر محسوس ہے مگر اس کے ساتھ ہی پوری طرح سے موجود بالذات۔ آسیبی نظریہ ارتقا کی بعد

کی منزل سے متعلق ہے، جب مرحوم روح کے متعلق یہ یقین کیا جاتا ہے، کہ وہ
۱۵۰ ایک خاص شخصیت کو باقی رکھتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس میں کسی
حد تک اس جسم کی صورت اور احساسات بھی ہوتے ہیں، جس میں یہ پہلے
سکونت پذیر تھی۔ اسلام کی تبلیغ کے زمانے میں عربوں کی نفسیات اس منزل
پر تھی۔ ارسطو کا نظریہ روح کے اندر مختلف توانائیوں یا اجزا کا مدعی تھا یعنی
اس میں بعض ایسے اجزا ہیں جو اس میں اور عالم نباتات میں مشترک ہیں اور بعض ایسے ہی ہیں جو
اس میں اور ادنیٰ حیوانات میں مشترک ہیں، یعنی تغذیہ، توالد و تناسل
کی استعدادیں اور تمام وہ ادراکات جو آلات حس کے استعمال سے ہوتے
ہیں اور نیز وہ تمام عقلی تعمیمات جو ان حواس کے استعمال سے حاصل ہوتی ہیں
محض ایک طرف ایسی توانائیوں کی اشکال کی حیثیت سے رکھ دی جاتی ہیں،
جو جسم مادی کے مخفی امکانات سے ماخوذ ہوتی ہیں، یعنی نفسیات میں جدید مادیہ
کا جو خیال ہے تقریباً اس کے مطابق۔ یہ نظریہ خدا پر یقین رکھنے کا مخالف نہیں
ہے، جو تمام موجودہ قوتوں کا اصل مرکز ہے، اگرچہ یہ سب باتیں خود ارسطو
کے مقابلے میں شارحین نے زیادہ کہی ہیں۔ اور نہ یہ نظریہ جسم سے علیحدہ ہونے
کی قابلیت رکھنے والی روح کے مخالف ہے جو انسان میں نباتی اور حیوانی
روح کے علاوہ ہوتی ہے۔ یہی روح یا نفس ناطقہ خارج سے داخل ہوتا ہے
اور صرف انسان میں ہوتا ہے جو لافانی ہے۔ اس قسم کا نظریہ انسان اور باقی
مخلوقات میں ایک ناقابل عبور خلیج حایل کر دیتا ہے اور اس سے اس امر کی
وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں کا فکر ارسطاطالیسی تعلیم کے مطابق ڈھلا ہے
خواہ وہ راسخ العقیدہ اور ٹھیٹ اسلام میں ہوں یا کیتھولک چرچ میں وہ حیوانوں
۱۵۱ کے حقوق کیوں تسلیم نہیں کرتے اگرچہ وہ ان کے ساتھ رحم دلی کا برتاؤ کرنے
کو فرض ماننے کے لیے تیار ہیں لیکن اس سے زیادہ یعنی ارسطاطالیسی تعلیم
کا نہایت ہی مجرد نفس ناطقہ یا روح جو ان تمام چیزوں سے معرا ہے جو ادنیٰ
مخلوقات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جو ان تمام چیزوں سے بھی خالی ہے،
جو کسی ایسی شے سے پیدا ہو سکتی ہیں، جو ایک حیوان میں ہو سکتی ہے، اور یہی انسان

کا ایسا جزو ہے جو بقائے دوام کے قابل ہے، اور اس قسم کی روح جو اپنے جسم
اور روح حیوانی کے ادنیٰ وظائف سے الگ ہو کر بقائے دوام حاصل کرتی
ہے، مشکل سے آئندہ زندگی کی اس تصویر کے مطابق ہے جو قرآن نے پیش کی
ہے۔ علاوہ بریں قرآن کی رو سے حیات آئندہ اس وقت تک نامکمل رہے گی
جب تک روح کا جسم سے دوبارہ اتصال نہ ہو گا، اور یہ ایسا امکان ہے
جس کا ارسطاطالیسی مشکل ہی سے تصور کر سکتے تھے۔ ارسطاطالیسی تعلیم نے روح
حیوانی کو ایک غیر مرئی وجود نہیں بلکہ جسم کے اندر توانائی کی ایک صورت ثابت کیا
تھا، جہاں تک اس کا تعلق ہے موت کے معنی اس روح کے پرواز کرنے کے
نہیں ہے، بلکہ جسمانی استعدادوں کے عمل کے ختم ہو جانے کے ہیں؛ جس طرح سے جب
شمع کو گل کر دیا جاتا ہے، تو احتراق ختم ہو جاتا ہے، اور یہ نہیں ہوتا کہ شعلہ
کہیں چلا جاتا ہو اور اپنا علیحدہ وجود باقی رکھتا ہو، یا جس طرح سے لاکھ پر مہر کا
نقش لاکھ کے پگھلنے کے بعد مٹ جاتا ہے، اور بطور خود اپنا روحی وجود باقی
نہیں رکھتا۔ پس ارسطو کے نزدیک انسان کا صرف وہ حصہ لافانی ہے جو
اس تک عقل فعال کے اصدار کی حیثیت سے آتا ہے اور جب یہ اصدار اپنے
جسم انسانی اور روح ادنیٰ کے تعلق سے آزاد ہو جاتا ہے، تو اس کا ہمہ گیر
مرکز میں از سرِ نو جذب ہو جانا لازمی ہے، جس سے یہ نکلا تھا۔ اس طرح سے منطقی
نتیجہ حیات آئندہ یا اس کی ابدیت کا انکار نہیں ہے، بلکہ انفرادی روح کے ۱۵۲
اپنا علیحدہ وجود باقی رکھنے سے انکار ہے۔ اور یہ جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہو گا
عربی ارسطاطالیسیت کے نتیجے کے طور پر عملاً ثابت کیا گیا۔ چنانچہ مدرسی الہیاتی
خواہ وہ اسلام کے ہوں یا لاطینی عیسویت کے دونوں فلاسفہ پر یہ اعتراض
کرتے ہیں، کہ یہ انفرادی شخصیت کے عقیدے کی بیخ کنی اور نظریۂ قیامت
کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قیامت کے بارے میں
اسلامی عقیدہ عیسویت کے مقابلے میں زیادہ تفصیلات کا پابند ہے۔ لیکن فارابی
نے یہ دیکھا کہ ارسطو کی تعلیم اس کو کہاں لے جائے گی۔ اسے تو ارسطو راسخ العقیدہ
معلوم ہوتا تھا کیونکہ اس کے نظریوں سے بقائے روح ثابت ہوتی معلوم ہوتی تھی۔

فارابی اپنے نظریۂ علیت کو اپنی کتاب "جواہر الحکمۃ" میں بیان کرتا ہے،
وہ کہتا ہے کہ ہر وہ شے جس کا عدم کے بعد وجود ہوتا ہے، وہ کسی علت سے
عالم وجود میں آتی ہے، اور خود یہ علت کسی علت ماقبل کا نتیجہ ہوتی ہے، اور
وہ پھر اپنی علت ماقبل کا یہاں تک کہ ہم علت اول تک پہنچ جاتے، جو ہمیشہ
سے موجود ہے، اور اس کی ابدیت اس لیے بھی لازمی ہے کہ اُس سے ماقبل
کوئی علت نہیں ہوتی، اور ارسطو یہ ثابت کرچکا ہے کہ سلسلۂ علل لامتناہی نہیں
ہوسکتا۔ علت اول ایک اور ابدی ہے، اور یہ خدا ہے (دیکھو ارسطو، مابعد الطبیعیات
۱۲۔ ۷، اور اسی طرح ــــ سے فلاطون، ٹمیوس ۲۸) چونکہ یہ علت اول غیر متغیر
ہے، اس لیے یہ کامل ہوتی ہے۔ اس کا علم حاصل کرنا فلسفے کا مقصد ہے،
کیونکہ اگر سب کی علت معلوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ہر شے قابل فہم ہو گی۔ اس
۱۵۳ علت اول کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اس کا وجود باقی تمام موجودات کی توجیہ
کے لیے لازمی ہے۔ اس کی نہ تو جنس اور نوع ہے اور نہ اس کا فصل ہے۔ یہ
خارجی اور داخلی دونوں ہے، اور بیک وقت ظاہر بھی ہے اور مخفی بھی، اس کا
ادراک کسی استعداد سے نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کا علم اس کی صفات سے
ہوسکتا ہے، اور اس کے علم کا بہترین راستہ یہ جان لینا ہے کہ اس تک
دست رس نہیں ہوسکتی۔ اس بحث میں فارابی اصل فلسفے کو تصوف کے ساتھ
خلط ملط کر رہا ہے، جو اس کے زمانے میں ایشیائی مسلمانوں میں سرعت کے
ساتھ ترقی کر رہا تھا، خصوصاً شیعہ جماعت میں، جس سے اس کے تعلقات
تھے فلسفیانہ نقطہ نظر سے خدا کا علم تو نہیں ہوسکتا، مگر اس کا وجود ضروری ہے
جس طرح سے ابدیت اور عدم نہایت ناقابل علم ہیں، مگر ان کا وجود ضروری
ہے، کیونکہ خدا ہر قسم کے علم سے بالا ہے۔ مگر دوسرے معنی میں خدا کو ہر قسم کے علم
کی تہ میں ہونا چاہیے کیونکہ حقیقت اصلی کا تمام موجودہ اشیا کی تہ میں مضمر ہونا
لازمی ہے، اور ہر نتیجے سے علت کا اظہار ہوتا ہے۔

خدا کے وجود کا ثبوت اس دلیل پر مبنی ہے، جو فلاطون کے ٹیمیوس ۲۸
اور ارسطو کی مابعد الطبیعیات ۱۲، ۷ میں ہے، اور جیسے بعد کو ایلبرٹس میگنس اور

دوسرے لوگوں نے استعمال کیا ہے۔ اول تو ممکن (جو صرف بالقوہ ہوسکتا ہے) اور حقیقی میں امتیاز کیا جاتا ہے۔ ممکن کے حقیقی بننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ موثر علت ہونی چاہیے ظاہر ہے کہ عالم تو مرکب ہے، اور خود یہ علت اول نہیں ہوسکتا کیونکہ علت اول ایک ہونی چاہیے نہ کہ متعدد۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ عالم کا وجود ایسی علت کی بنا پر ہے، جو اس کے علاوہ ہے۔ خود علت فوری بھی کسی دوسری ماقبل علت کا نتیجہ ہوسکتی ہے۔ لیکن سلسلۂ علل لا تنا ہی نہیں ہوسکتا۔ اور نہ ان کی صورت دورکی سی ہوسکتی ہے اور یہ خود اپنی طرف لوٹ سکتی ہیں۔ اگر علتوں کی کھوج لگاتے چلے جائیں تو آخر میں ہمارا ایسے وجود تک پہنچ جانا لازمی ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے، اور جو سب کی علت ہے، اور اس علت اول کا وجود لازماً ہے لیکن ایسے لزوم کی بنا پر نہیں ہے، جو خود اس کی ذات کے علاوہ اور کسی شے کی بنا پر ہو۔ یہ ایک غیر متغیر، تمام عوارض سے بری، مطلق، مکمل خیر، علم مطلق، عقل سے سمجھ میں آجانے والا، اور عالم مطلق ہے۔ اپنی ذات کے اندر یہ حکمت و دانائی حیات، بصیرت، ارادہ قوت جمال، خیر رکھتا ہے، اور یہ صفات اس کے اندر اکتسابی نہیں بلکہ خود اس کی ذات کے پہلوؤں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ ارادۂ اول، پہلا فعل ارادہ، اور پہلا معروض ارادہ ہے اس علت اول کا جو خدا ہے، علم حاصل کرنا فلسفے کی غایت ہے، کیونکہ وہ سب کی علت ہے، اور اس کی معرفت اور اس کے علم سے سب چیزیں سمجھ میں آسکتی ہیں۔ یہ امر کہ علت اول منفرد اور ایک ہے، اور سب چیزوں کی علت ہے، قرآنی تعلیم کے مطابق ہے، اور فارابی نے پورے حسن اعتقاد کے ساتھ یہ خیال کر کے بکثرت قرآنی آیات سے کام لیا ہے، کہ ارسطو کی تعلیم سے قرآنی تعلیم کی تائید ہوتی ہے۔ فارابی کے کام کا سب سے عجیب حصہ وہ ہے، جس میں اس نے قرآن شریف کی اصطلاحات کو نو فلاطونی اصطلاحات کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی قرآن کے قلم لوح وغیرہ نو فلاطونی وغیرہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ سوال ہوسکتا ہے کہ کیا فارابی کے یہاں بھی فلسفہ درحقیقت قرآنی تعلیم کے مطابق ہے؟ لیکن

ابھی اختلاف اس قدر نمایاں نہ تھا کہ اس پر چار و ناچار توجہ کرنی پڑے۔

تعلیم ارسطو کے الہامی تعلیم کے مطابق ہونے کا یقین کر کے فارابی اس
اس امر سے انکار کرتا ہے، کہ ارسطو مادے کی ابدیت کی تعلیم دیتا ہے، اور ١٥٥
اس لحاظ سے یہ تخلیق کے اعتقاد کے منافی ہے۔ کل مسئلے کا انحصار اس سوال پر
ہے، کہ تخلیق سے کیا مراد ہے۔ وہ فرض کرتا ہے کہ خدا نے تمام اشیا کو
غیر پیدائش شدہ ابد کے ایک لمحے میں، براہ راست نہیں بلکہ بواسطۂ عقل
فعال پیدا کیا۔ اس معنی میں ارسطو کہتا تھا کہ کائنات کا ابد میں وجود تھا مگر ابد
میں یہ مخلوق شے کی حیثیت سے تھی۔ پس اس سے پہلے کہ خدا عقل کے
واسطے سے عمل کر کے حرکت کو داخل کرے، جس پر زمانے کی ابتدا ہوتی
تخلیق مکمل ہو چکی تھی۔ چونکہ حرکت اور زمانہ ایک ساتھ عالم وجود میں آئے
اس کے ساتھ ہی تخلیق جو ابد کے اندر موجود تھی، پردۂ خفا سے نکل کر حقیقت
میں داخل ہو جاتی ہے۔ لفظ تخلیق کو بعض اوقات کائنات کے اس پردۂ خفا
سے ظاہر ہونے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر زیادہ صحیح معنی میں اس
کے معنی اس تعلیل کے ہیں جو زمانے سے مقدم ہونے کی بنا پر بے پایاں ابد
میں ہوتی، اور جب ارسطو عالم کو ابدی کہتا ہے تو اس کی یہی مراد ہوتی ہے اس طرح
سے قرآن اور ارسطو دونوں درست ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک تخلیق کو
مختلف شے کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے۔

فارابی کی اہمیت کے بارے مبالغہ دشوار ہے۔ ابن رشد اور ابن سینا
کے یہاں جو کچھ ملتا ہے عملاً اس کا مواد فارابی کی تعلیم میں موجود ہے۔ فرق صرف
اتنا ہی ہے کہ یہ بعد کے فلاسفہ اس امر کو محسوس کر چکے ہیں کہ ارسطاطالیسی نظام سے روایتی ١٥٦
الہیات کی تطبیق نہیں ہو سکتی، اور اس لیے یہی تطبیق کی کوشش کو ترک کر کے وہ اپنا مطلب
زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں، اور اپنے اصول سے ان کے منطقی
نتائج اخذ کرتے ہیں۔ فلسفہ اور قرآن میں اس تطبیق پر غور کرتے ہوئے جس کی
کوشش فارابی نے کی تھی، اس کا موازنہ و مقابلہ اس تطبیق سے نہایت ہی
ضروری ہے، جس کی اشعری اور اہل سنت علم کلام کے دوسرے بانیوں نے

کوشش کی تھی اور جس کا طریقہ بالکل ہی مختلف تھا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ علم کلام کی ابتدا فارابی ہی کے زمانے سے ہوئی تھی۔

یہ تو بتایا جاچکا ہے کہ فارابی کے تعلقات شیعی جماعت کے ساتھ تھے، یعنی اس جماعت سے جو علویہ کے دعاوی کی مؤید اور خلافت بغداد سے علیحدہ رہی تھی۔ کندی کے انتقال کے زمانے (تقریباً ۲۶۰ھ) میں اثنا عشریہ کے بارھویں امام غائب ہوگئے۔ ۳۲۰ھ یعنی فارابی کی مصروفیت کے دور میں آل بویہ نے عراق میں سب سے زیادہ طاقت حاصل کرلی۔ اور ۳۴۴ھ میں یعنی اس کے انتقال سے پانچ سال قبل انھوں نے بغداد پر قبضہ کرلیا۔ اس طرح سے آیندہ ۱۳۳ برس کے لیے خلفا کی حیثیت تقریباً وہی ہوگئی، جو فرینک بادشاہوں کی اس زمانے میں تھی، جب باوجود اس کے کہ ان کے لیے ہر قسم کے تکلفات ہوتے تھے، اور انتہائی احترام سے کام لیا جاتا تھا، مگر محل کے حاجبوں کے ہاتھ میں وہ کٹھ پتلی سے زیادہ نہ تھے۔ ٹھیک اسی طرح سے خلفا جو آدھے پوپ اور آدھے شہنشاہ تھے، جن کی منظوری کے لیے دور دراز ہندوستان میں بھی تاجدار خواہشمند رہتے تھے، بغداد میں صرف رسمی امور کے مالک تھے، اور امرائے بویہ ان سے معزز قیدیوں کا سا برتاؤ کرتے تھے، جو خود فرقۂ
اثنا عشری کے شیعہ تھے، اور اس لیے خلفا کو محض غاصب خیال کرتے تھے۔ ۵۷
اس زمانے میں شیعہ تو فلسفے کے مربی تھے، اہل سنت والجماعت عام طور سے اس کی نسبت مخالفانہ روش رکھتے تھے۔

اثنا عشریہ کے علاوہ جو نسبتاً راسخ العقیدہ تھے، شیعوں کی ایک انتہا پسند قسم بھی تھی، جو سبعیہ کے نام سے مشہور تھے۔ امام جعفر صادق رض نے جو چھٹے امام ہیں اپنا جانشین اپنے بیٹے اسمعیل کو نامزد کیا تھا۔ مگر ایک روز اسمعیل مخمور پائے گئے، اس لیے انھوں نے اسمعیل کو عاق کرکے اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم کو جانشین قرار دیا۔ لیکن بعض لوگوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ ان کا خیال تھا کہ امامت کا خدائی حق نسلاً منتقل ہوتا ہے اور اس میں انسانی منشا سے تبدیلی نہیں ہوسکتی، اس لیے یہ لوگ اسمعیل کے وفادار رہے اور جب

اسمٰعیل کا امام جعفر صادقؑ کی زندگی میں انتقال ہوگیا، تو انھوں نے اپنی بیعت اسمٰعیل کے بیٹے محمد کی جانب منتقل کردی، اور ان کو ساتواں امام شمار کیا۔ یہ سبعیہ ۲۲۰ھ تک ایک گم نام فرقے کی صورت میں رہے، اس وقت ایران کے ایک کحال میمون کا بیٹا عبداللہ ان کا سردار بنا دیا گیا یا ان سے منحرف ہوکر اس نے خود کو ایک جماعت کا قائد بنا لیا، اور اپنے ساتھیوں کو فری میسن کی قسم کی تعلیم کے سات مدارج میں منظم کیا۔ (بعد کو یہ مدارج نو ہو گئے تھے) اور ہاشمیون کی طرح سے تبلیغ کا نہایت ہی عمدہ انتظام کیا۔ ابتدائی منزل میں نظریۂ بطن یعنی قرآن کی تمثیلی یا استعاری ترجمانی کو اس کے صحیح معنی سمجھنے کے لیے ضروری قرار دیا گیا، کیونکہ لغوی معنی اکثر واضح نہیں ہوتے اور بعض اوقات ایسی چیزوں پر عائد ہوتے ہیں، جو سمجھ میں نہیں آتیں، یہ تعلیم عام طور پر امام جعفر صادقؑ سے منسوب ہے۔ اس کے بعد متعلم کو یہ بتایا جاتا تھا کہ ۱۵۸
حقیقی معنی بطور خود ترجمہ کرنے سے دریافت نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے لیے ایک مستند معلم یا امام کی ضرورت ہوتی ہے، یا (چونکہ وہ غائب ہو چکے ہیں) ان کے مستند نمائندے یعنی مہدیؑ کی جو عبداللہ بن میمون ہے۔ تعلیم کی اعلیٰ منازل پر مرید یا متعلم پر قرآن کے وہ معنی ظاہر کئے جاتے تھے، جو بیشتر تو ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی تعلیم ہوتی تھی، اور اس کے ساتھ ساتھ مجوسیت اور مزدکیت کے کچھ مشرقی عناصر شامل ہو گئے تھے۔ یہ شرقی عناصر وسطی منازل کی تعلیم میں آتے تھے، اور بلند تر منازل میں ارسطاطالیسی پائین کے خالص لاادریت کی تعلیم کی صورت رکھتی تھی۔ اس طرح سے جو فرقہ قائم ہوا وہ پھیلا اور اس نے ترقی کی اور آخر کار اس کی شاخیں ہو گئیں۔ بحرین یعنی فرات و دجلہ کے سنگم کے قریب کے علاقے میں اس نے کامیاب زمانہ پایا، اور یہاں پر اس کے متبعین اپنے ایک سربرآوردہ قائد کے نام پر قرامطہ کے نام سے مشہور تھے۔ اسے عدن اور اس کے حوالی میں بھی کامیابی ہوئی، لیکن وہاں یہاں کی بعد کی تاریخ کا ہمیں کوئی حال معلوم نہیں ہے۔ عدن سے دعات شمالی افریقہ گئے جہاں اسے سب سے بڑی کامیابی ہوئی، اور جب آل عبداللہ سے ایک

شخص عبیداللہ نام افریقہ پہنچا تو ایک خود مختار ریاست کی بنیاڈگئی (۲۹۱ھ)
جس کا دارالسلطنت قیروان تھا۔ قیروان سے مصر میں داعی پہنچ کر تبلیغ کرتے
رہے، جو اس زمانے میں مستقل طور پر بدنظمی کا شکار رہتا، اور کافور کی نیابت
کے زمانے میں، مصری عہدہ داروں نے قطعی طور پر خلیفۂ قیروان کو مصر ١٥٩
میں داخل ہونے کی دعوت دے دی۔ آخرکار عبیداللہ کے پڑپوتے معز نے
۳۵۶ھ میں مصر پر حملہ کر دیا اور خلافت فاطمیہ کی بنا ڈالی، جو اس وقت تک
باقی رہی جب تک ۵۶۷ھ میں صلاح الدین نے ملک کو فتح نہیں کر لیا۔

اس طور سے فرقہ سبعیہ کی دو شاخیں ہوگئیں۔ اول تو ایشیا میں قرامطہ اور دوسرے افریقہ میں خلفائے فاطمیہ۔ ایشیائی شاخ کے ارکان زیادہ تر نبطی کسانوں میں سے تھے، اور اس فرقے نے ایسی انقلاب پسند جماعت کی شکل اختیار کر لی جس کی تعلیم اشتراکی تھی، اور جو مسلمانوں کے مذہب کی شدید مخالف تھی۔ اپنی نفرت و عناد کے زور میں انھوں نے آخرکار مکے پر حملہ کیا اور شہر کے بہت سے اعیان و امرا اور کچھ حاجیوں کو قتل کر ڈالا اور حجر اسود کو اپنے ساتھ لے گئے، جس کو کئی سال تک انھوں نے اپنے قبضے میں رکھا۔ قرامطہ کے ہاتھوں میں یہ فرقہ فلسفی تعلیم کا مبلغ نہیں رہا، بلکہ محض مخالف مذہب اور انقلاب پسند بن گیا۔ افریقی شاخ کی تاریخ نے ایک نیا رخ اختیار کیا۔ ایک اہم مملکت کے حاصل ہو جانے کی بنا پر ایک طرح کی عزت حاصل ہوگئی اور مذہبی جوش کی جگہ سیاسی حرص و آز نے لے لی۔ چونکہ رعایا کی بیشتر تعداد پکی سنی تھی، اس لیے اس فرقے کے مخصوص ضوابط کو بڑی حد تک پس پشت ڈال دیا گیا۔ تعلیم کے لیے اب بھی امید وار لیے
جاتے تھے، لیکن اگرچہ مصر کے فاطمیہ علم و فضل کے فیاض مربی تھے، ١٦٠
اور عموماً دیگر ہم عصر مسلم فرمانرواؤں کے مقابلے میں، نسبتاً غیر متعصبانہ روش رکھتے، مگر انھوں نے عالمگیر اساطالیسی تبلیغ نہیں کی، بلکہ فاطمیہ مصر کے زمانے میں اصل فلاسفہ کا سلسلہ تو منقطع نظر آتا ہے، اگرچہ وہاں چند مشہور طبی مصنف گزرے ہیں۔ اسمٰعیلیہ یا سبعیہ مصر سے دو دلچسپ

شاخیں نکلی ہیں چھٹے فاطمی خلیفہ الحاکم کے عہد حکومت کے آخر میں (جسے مذہبی جنونی،
دیوانہ، یا ایسا روشن خیال مصلح خیال کیا جاسکتا ہے، جو اپنے زمانے میں بہت زیادہ
آگے ہو، کیونکہ اس کی حقیقی سیرت تاریخ کے عقدہ ہا میں سے ہے) مصر میں
بعض ایرانی معلم آئے، یہ تناسخ اور حلول کے مسائل اپنے ساتھ لائے تھے،
جو ایران سے مخصوص معلوم ہوتے ہیں، اور انھوں نے حاکم کو یہ یقین دلایا اس کے
اندر نعوذ باللہ خدا نے حلول کیا ہے۔ اس دعوے کی جب علانیہ تبلیغ کی گئی تو
ہنگامہ ہوا، اور معلم شام کی طرف بھاگ گئے جو اس زمانے میں فاطمیہ کی قلمرو
میں داخل تھا، اور وہاں ایک فرقے کی بنا ڈالی جو اب تک لبنان میں دروزیوں
کے نام سے موجود ہے! اس کے بعد جلد ہی الحاکم غائب ہو گیا، بعض کہتے تھے کہ
اس کو قتل کر دیا گیا، بعض کہتے تھے کہ وہ کسی عیسائی خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا
تھا، اور لوگوں نے اس کو راہبوں کے لباس میں پہچانا۔ بعض کا خیال تھا کہ وہ
آسمان پر گیا ہے۔ ایک سے زیادہ مدعی اس امر کے اٹھے، کہ میں حاکم ہوں، اور
اخفا سے واپس ہوا ہوں۔ دوسری شاخ قطعی فلسفیانہ رجحان رکھتی ہے۔ حاکم
کے پوتے المستنصر کے زمانے میں ایک اسمٰعیلی داعی جو ایرانی تھا اور جس کا نام ناصر خسرو
تھا، خراسان سے مصر آیا، اور سات سال قیام کرنے کے بعد وطن واپس لوٹا۔ ۱۶۱
غالباً یہ زمانہ وہ تھا، جب اسمٰعیلیہ میں ایک طرح کا احیا ہوا تھا، جس کی رو سے
اب قاہرہ کو مرکز خیال کیا جاتا تھا۔ قرامطہ کا دور بالکل ختم ہو چکا تھا۔ حاکم کی
حرکات جیسی کچھ بھی ہوں، وہ علم و فضل کا مربی، اور قاہرہ میں اکیڈمی یا دار الحکمۃ
کا بانی تھا۔ اس نے اس کو ایک عظیم الشان کتب خانے سے مزین کیا تھا۔
اور خود بھی ہیئت کا ایک ممتاز طالب علم تھا۔ اس کے پوتے کا عہد حکومت
فاطمیہ کے علم و حکمت کا زرین عہد تھا، اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایشیا کے
تمام گوشوں سے شیعہ مصر پہنچ گئے۔ سنہ ۴۷۱ھ میں ایک اور داعی قاہرہ آیا، اور
داعیِ اعظم سے ملا، مگر خلیفہ سے ملنے کا اُسے موقع نہیں دیا گیا۔ اور اٹھارہ ماہ
کے قیام کے بعد وہ مصر کے چھوڑنے اور ایشیا کو لوٹنے پر مجبور کیا گیا۔ مصر میں دو
جماعتیں تھیں اور یہ دونوں خلیفہ کے دو بیٹوں نزار و مستعلی کی حامی تھیں۔ ناصر خسرو

اور حسن بن صباح خود کو بڑے بیٹے نزار کا حامی مشہور کر چکے تھے لیکن اہلِ دربار چھوٹے
بیٹے مستعلی کے حامی تھے۔ جب خلیفہ مستنصر کا ۴۸۷ھ میں انتقال ہوا تو اسمٰعیلیہ کے دو نئے فریق
ہو گئے مصری اور افریقی عام طور پر مستعلی کو مانتے تھے، اور ایشیا والے نزار کو۔ اس آخری
فریق کو ناصر خسرو اور حسن بن صباح پہلے ہی اچھی طرح سے منظم کر چکے تھے، جو چند سال پہلے سے
نزار کے حقوق کا پروپیگنڈا کر رہے تھے۔ ۴۸۳ھ میں حسن بن صباح نے
وطن آنے کے بعد ایک قلعے پر قبضہ کر لیا تھا جو الموط کے نام سے مشہور تھا (دیکھو ۱۶۲
براؤن، تاریخ ادبیات ایران جلد ۲ صفحہ ۲۰۴ بالخصوص حاشیہ ۱۳) اور یہ فرقہ
نزاریہ یا حشیشین کا صدر مقام بن گیا جن کا محاربات صلیبی کی تاریخ میں بہت
ذکر آتا ہے۔ ان کے بہت سے پہاڑی قلعے تھے، لیکن تمام شیخ الموط کے ماتحت
تھے، جس کا صلیبی اور مارکوپولو شیخ الجبل کے نام سے تذکرہ کرتے ہیں۔ ان
شیوخ کے سلسلے کی آٹھ پشت تک حکومت رہی یہاں تک کہ سنہ ۶۱۸ھ (سنہ ۱۲۲۱ء)
میں مغلوں نے الموط پر قبضہ کر لیا، اور آخری شیخ کو قتل کر دیا۔ جب سلسلے نے ترقی
کی، تو یہ شام میں پھیل گیا، اور یورپ کے صلیبیوں کو شامی شاخ ہی سے سابقہ
پڑا تھا۔ اس سلسلے میں بھی ہم قدیم نظام کی تدریجی منازل تعلیم پاتے ہیں لاسق
یا ”مریدین“ کو فرقے کی حقیقی تعلیم کا بہت کم علم ہوتا تھا، ان سے بعد کا درجہ
فدائیوں کا تھا، یہ لوگ کورانہ اطاعت کے پابند تھے، اور اپنے سے برتر لوگوں
کے حکم پر انتقام لینے کے لیے بالکل تیار رہتے تھے۔ انھیں لوگوں کو صلیبی
اسیسن یعنی حشیشین کہا کرتے تھے، یعنی بھنگ پینے والے، کیونکہ یہ لوگ عام طور
پر بلند مراتب تک پہنچنے کے لیے بھنگ استعمال کرتے تھے۔ ان سے اوپر
رفیق تھے، ان سے اوپر داعیوں بڑے داعیوں اور داعی الدعات کا منظم
سلسلہ تھا۔ باہر سے دیکھنے والے کو یہ پورا فرقہ ہی جعلسازی اور فریب معلوم
ہوتا تھا۔ فدائیوں کے جرائم بالعموم حیرت انگیز اور محیر العقول حالات کے تحت ۱۶۳
ہوتے تھے بلند مدارج کے لوگوں کی مشہور بدعنوں نے اس خیال کو اور بھی
راسخ کر دیا، اور ان کا عام خوف ایسے حادثات سے اور بھی بڑھ گیا، جن
سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ ان کے جاسوس اور ہمدرد ہر جگہ اور ہر سمت میں ہیں۔

لیکن اعلیٰ منازل کے لوگ قدیم اسمٰعیلی اصول کے صحیح وارث اور حکمت و فلسفے کے سرگرم طالب علم تھے۔ جب ہلاکو کی سرکردگی میں مغلوں نے ۶۵۴ھ (۱۲۵۶ء) میں الموط پر قبضہ کر لیا، تو ان کے ایک وسیع کتب خانہ اور رصدگاہ کو نذر آتش کیا جس میں ہیئت کے نہایت ہی قیمتی آلات کا ذخیرہ موجود تھا۔ الموط پر مغلوں کے قبضے کے معنی حشیشین کے زوال کے تھے، اگرچہ شامی شاخ بہت حقیر حالت میں باقی رہی اور اس فرقے کے پیرو اب تک موجود ہیں مگر حشیشین کو پھر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا۔ ان کے منتشر آثار وسط ایشیا ایران اور ہندوستان میں باقی ہیں، اور آغا خاں آخری شیخ الموط رکن الدین خورشاہ کی اولاد سے ہے۔

اس طرح سے عبداللہ بن میمون نے جو تحریک رائج کی تھی اور جس کا اصلی مقصد وہ نہایت ہی بلند فلسفیانہ مذہب قائم کرنا تھا، جو ارسطو اور نوفلاطونیوں نے پیش کیا تھا، لیکن جس کے مخفی رکھنے اور صرف خواص پر ظاہر کرنے کی وجہ سے (عوام بظاہر فرقۂ شیعہ سے تعلق رکھتے تھے) عجیب و غریب فرقے پیدا ہو گئے۔ قرامطہ میں مخفی اصول رکیک شکل اختیار کر لینے پر مجبور تھے کیونکہ ان کے معتقد اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں یہ شاخ کلیۃً آ گئی تھی جاہل کسان تھے۔ مصر کی فاطمیہ مملکت میں ان کی اہمیت کم ہوتی چلی گئی کیونکہ ۱۰۴
سیاسی اغراض کے لحاظ سے سنی مسلمانوں کو راضی رکھنا ضروری تھا۔ حشیشین میں بلند مرتبہ خواص کے یہاں ان سے اعلیٰ درجے کی عقلی ترقی ظہور میں آئی، اگرچہ یہاں پر بھی یہ ایسے نظام سے وابستہ نظر آتے ہیں، جس میں سرگروہ اپنی زندگی فلسفیانہ عزلت میں گزارنے اور گردوپیش کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے بے اندازہ مذہبی جنون سے کام لیتے ہیں۔

اس خاص موضوع کے چھوڑنے سے پہلے، جس میں فلسفے کی ایک مخفی مذہب کی حیثیت سے اشاعت ہوئی ہے، ہمیں مجلس اخوان الصفا کا ضرور ذکر کرنا چاہیے۔ ہم یہ تو نہیں جانتے کہ اس کا عبداللہ بن میمون کے فرقے سے کیا تعلق تھا، لیکن اتنا ضرور ہے کہ یہ ہمعصر اور ان کے مقاصد

یکساں تھے۔ مگر یہ یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ نہ کچھ تعلق ضرور تھا۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ برادری عبداللہ کے فرقے کی اصلی تعلیم کی نمائندہ ہے۔ یہ چار مدارج میں منقسم تھی مگر اس کے نظریات کی ابتدا ہی سے آزادانہ اشاعت ہوتی رہی۔ اگرچہ ہم یہ نہیں جانتے کہ تعلیم کا عام اظہار آیا اصل تجویز میں داخل تھا، یا حالات نے اظہار پر مجبور کر دیا تھا۔ اس کی علانیہ اشاعت ۳۶۰ھ میں عبداللہ کے فرقے کی بنیاد پڑنے کے تقریباً سو سال بعد فاطمیہ کے مصر پر قابض ہونے اور قرامطہ کے حجر اسود کے جسے انھوں نے کعبۃ اللہ سے چرا لیا تھا واپس کر دینے کے تھوڑے عرصے کے بعد ہوئی۔ بے اختیار یہ گمان ہوتا ہے، کہ جو لوگ تحریک کے اصلی مقاصد کی طرف لوٹنا چاہتے ہوں گے ان کی طرف سے یہ صورت اسمٰعیلیہ کے یہاں اصلاح کی ہوگی۔ ۸۵

رسائل اخوان الصفا کی تعداد ۵۱ ہے جو فلسفہ اور حکمت کے مخزن العلوم کی صورت رکھتے ہیں، جس کا چوتھی صدی ہجری کے عربی بولنے والی دنیا کو علم تھا۔ یہ نئے نظریات پیش نہیں کرتے بلکہ صرف اس مواد کو پیش کرتے ہیں جو اس وقت رائج تھا۔ یہ رسائل کلکتے میں طبع ہو چکے ہیں، اس ضخیم مجموعے کے بعض اجزا کو پروفیسر ڈی ٹریسی نے ۱۸۵۸ء سے ۱۸۷۲ء تک اپنے تبصرے کے ساتھ شائع کیا ہے اور ۱۸۷۶ء میں اور ۱۸۷۹ء میکروکازمس (عالم کبیر) اور مائکروکازمس (عالم صغیر) کے ناموں سے اس مجموعے کے خلاصے شائع ہوئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مخزن کی تیاری میں روح رواں زید بن رفاعہ تھا، اس کے ساتھ ابوسلیمان محمد البستی، ابوالحسن الزنجانی، ابواحمد المہرجانی اور العوفی شریک تھے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہی لوگ برادری کے بانی تھے۔

رسائل اخوان الصفا کا بڑا حصہ منطق اور علوم طبیعیہ پر ہے، لیکن جب مصنف مابعد الطبیعیات نفسیات یا الٰہیات پر متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں نو فلاطونی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں، جو اسکندر فرودسی کے یہاں پائے جاتے

ہیں، اور جنھیں فلاطینوس نے پختگی کو پہنچایا ہے۔ اخوان الصفا سے ہمیں معلوم
ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالا ہے۔
۱۶۶ خدا ہی کی طرف سے عقل آتی ہے، یہ مکمل روحانی تنویر ہے جس کے اندر تمام
اشیا کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام نکلتی ہے اور روح عام سے
مادۂ اولیں۔ جب یہ مادۂ اولیں ابعاد قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے
تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے، اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔
روح عام تمام مادے میں ساری ہوتی ہے اور خود اس کا قیام عقل سے اس
کی تنویر ہوتے رہنے پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ روح عام تمام چیزوں میں ساری ہونے
کے باوجود بھی ایک ہے۔ ہر انفرادی شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے،
جو اس کی قوت و توانائی کا باعث ہوتا ہے۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد
کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد عارضی ہے، حکمت
اور ایمان سے روح اپنے مادی سلاسل سے آزاد ہو جانے کے قریب آتی جاتی
ہے، اور اس طرح سے یہ روح موجود یا عقل کے قریب آتی جاتی ہے۔ زندگی کا
صحیح مقصد یہ ہے کہ روح مادے سے نجات پائے، تاکہ یہ روح اصلی میں جذب
ہو کر خدا سے قریب تر ہو سکے۔ یہ تمام باتیں فارابی اور نو فلاطونیہ کی تعلیم کا اعادہ
ہیں، ان پر شاید خفیف سا تصوف کا رنگ ہے، اور انھیں فلاسفہ کے مقابلے
میں کم منطقی انداز میں اور کم وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ عام طور پر اس
سے ایسے وحدت الوجود کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے، جو اس رجحان سے مشابہ
ہے جو ہم نے بعض معتزلہ میں مشاہدہ کیا تھا۔ خدا جو صحیح معنی میں خدا کہلاتا ہے، انسان
کے علم سے ماورا ایسی سطح پر ہے کہ انسان اس کے متعلق نہ کچھ جانتا ہے، اور نہ جان سکتا ہے،
خود عقل تک ایسی سطح پر ہے، جو اس سطح سے مختلف ہے جس پر روح انسانی رہتی ہے لیکن روح
۱۶۷ عام جو تمام اشیا میں ساری ہے، اس روح کی تنویر ہے جس کا صدور اس خدا سے ہوتا ہے
جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کا جب فارابی اور کندی کی تعلیم سے مقابلہ کیا جاتا ہے، تو یہ بات
واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اسی مواد پر مبنی ہے، لیکن یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے
جنھوں نے اس کو مذہب بنا دیا ہے، اور یہ مذہب قرآن کے راسخ العقیدہ نظریے

سے بالکل منقطع ہو چکی ہے۔ فارابی کے یہاں یہ انقطاع شعوری نہیں ہے اگرچہ اس کے یہاں بھی درحقیقت یہ بالکل مکمل ہے۔ لیکن اس کے متاخرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ انقطاع بالکل پورا ہو جاتا ہے۔ اس کا اگر تصوف سے مقابلہ کیا جائے، تو مشابہتیں بہت گہری معلوم ہوں گی اور اس کی زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ تصوف نے فلسفے سے بہت سی فلسفی یعنی نوفلاطونی اصطلاحات لی ہیں۔ مگر درحقیقت ان میں ایک بنیادی فرق ہے، رسائل اخوان الصفا کی رو سے زندگی کا مقصد یہ ہے کہ روح کو مادے سے نجات حاصل ہو، اور آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ روح، روح عام میں از سر نو جذب ہو جائے۔ لیکن وہ اس نجات کو عقلی قوت پر مبنی قرار دیتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ روح کی نجات حکمت اور علم کے ذریعے سے ہوتی۔ یہ مسلک عقل ہے۔ لیکن تصوف دوسرے معنی میں روحانی ہے، اس کے سامنے بھی وہی مقصد ہے، لیکن یہ وسیلے یعنی حکمت کے معنی مذہبی صداقت کے لیتا ہے، جس کا حصول پاکباز روح کے تقویٰ کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، اور اس کے معنی اس حکمت کے نہیں جو دماغی تعلیم و تربیت سے حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ہمارا یہ کہنا حق بجانب ہو گا کہ کم از کم ایشیا میں صوفیت فارابی اور اخوان الصفا کی فلسفیانہ تعلیم کی وارث ہے۔ پانچویں صدی کے پہلے ربع کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ فلسفے کی تعلیم ایشیا سے بالکل مٹ جاتی ہے، مگر بہ ظاہر یہی ایسا معلوم ہوتا ہے۔ اس کا ماحصل صوفیت میں باقی رہتا ہے اور ۱۴۸
ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصل تبدیلی لفظ حکمت کے معنی میں واقع ہوئی کیونکہ اس کے معنی ایسے حکمی واقعات و نظریات کے نہیں رہتے، جو عقلاً اکتساب کیے گئے ہوں بلکہ اس کے معنی خدا کے فوق العقلی علم کے ہو جاتے ہیں۔ غالباً یہ یونانی الاصل عناصر پر ہندی اضافہ ہے۔

مغرب میں اخوان الصفا کے نظریات کو اسپینی فاضل مسلم بن محمد ابوالقاسم المجریطی الاندلسی (وفات ۳۹۵ھ) نے رائج کیا اور زیادہ تر اسی تعلیم کی بدولت فلاسفۂ اسپین عالم وجود میں آئے جن کا آخر کار قرون وسطیٰ کی لاطینی مدرسیت

پر جدید اثر پڑا۔

اپنے موضوع کے اس خاص حصے سے آگے بڑھنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ فارابی کے بعد سے ہم نے جن فرقوں اور جماعتوں کا ذکر کیا ہے یعنی عبد اللہ بن میمون کے بنا کردہ فرقے سے اخوان الصفا تک، سب اس باب میں متفق ہیں کہ فلسفے کو کم از کم جہاں تک اس کے الہیاتی مباحث کا تعلق ہے، مخفی رکھا جائے۔ اور یہ اس کو سوائے خاص خاص آدمیوں کے کسی پر ظاہر نہ کرتے تھے۔ یہ عام روش اس سے ذرا مختلف صورت میں، فلاسفۂ اسپین کی تصانیف میں ظاہر ہوگی، اور کسی حد تک یہ تمام اسلامی فکر میں ظاہر ہوتی ہے۔

ارسطاطالیسی اور نوفلاطونی فلسفوں کے عام مطالعے سے ایشیا میں جو فکری ہیجان پیدا ہوا اس کا سب سے بڑا نتیجہ ابو علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ مطابق ۱۰۳۷ء) ہے، جو عام طور پر ابن سینا کے نام سے مشہور رہے اور جسے لاطینی میں ابوی سینا کہتے ہیں۔ اس کی زندگی کا حال ہم کو اس کی خود نوشتہ سوانح عمری سے ملتا ہے جس کو اس کے شاگرد ابوعبید الجرجانی نے
۱۶۹ اپنے استاد کی یاد سے مرتب کیا ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا باپ خرتیان کا والی تھا، لیکن بیٹے کی پیدائش کے بعد وہ بخارا کو لوٹ آیا جو اس کے خاندان کا اصل وطن تھا۔ یہیں پر ابن سینا کی تعلیم ہوئی۔ جوانی کے زمانے میں کچھ اسمٰعیلی دعات مصر سے آئے تھے، اور انھوں نے اس کے باپ کو اسمٰعیلی بنا لیا۔ ان سے ابن سینا نے یونانی زبان فلسفہ ہندسہ اور حساب کی تعلیم حاصل کی۔ اس سے ہماری اس واقعے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، کہ کس طرح کل اسمٰعیلی پروپیگنڈا یونانی فلسفہ اور حکمت سے مربوط تھا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ فاطمیہ کے عہد میں مصر عالم اسلام کی علمی زندگی سے منقطع تھا۔ مگر اس دعوے کا صحیح ہونا مشکل ہے، کیونکہ شروع سے آخر تک کل اسمٰعیلی تحریک اس علمی احیائے کے ساتھ وابستہ رہی ہے، جو فلسفۂ یونان کے عربی لباس میں نیا جنم لینے پر مبنی تھا۔ جب مذہب اسمٰعیلی قبول کرنے والوں کا ان پڑھ جماعتوں سے تعلق ہوتا تھا جیسے کہ قرامطہ تھے

یا جب ارکان کی توجہ سیاسی اغراض میں غرق ہوتی تھی جیسی کہ فاطمیوں کی صورت میں اس زمانے میں تھی جب یہ حملۂ مصر سے پہلے افریقہ میں اپنی قوت کی تعمیر کر رہے تھے، تو اس وقت یہ صورت نہ تھی، لیکن ناموافق سے ناموافق حالات میں بھی داعی حکمت و فلسفہ کی اشاعت کو اپنے فرائض کا اہم جزو سمجھتے تھے۔ تقریباً اتنا ہی جتنا کہ فاطمی خلیفہ کے علوی حقوق کی تبلیغ۔ ان داعیوں سے یونانی زبان اور یونانی فلسفے کو حاصل کر کے ابن سینا نے نہایت تیز ترقی کی اور فقہ اور تصوف الٰہیات کے مطالعے میں مصروف ہو گیا۔ فقہ یا قانون شریعہ کی تعلیم جو اہل سنت کے کسی ایک نظام پر مبنی ہوتی تھی جنہیں امام ابو حنیفہ اور دوسرے مسلمہ فقہا نے یا ان کے شیعی حریفوں نے قائم کیا تھا، ہمیشہ سے اسلامی فضیلت کا اصل جزو رہی ہے، اور اس طرح سے یہ قرون وسطیٰ کے یورپ کے قانون مذہبی یا قانون کلیسا کے مماثل تھا۔ دونوں صورتوں میں اس نے لوگوں کی توجہ کو اس امر کی طرف منعطف کیا، کہ جسد معاشری کا نشو و نما ایک نصب العین کے مطابق ہونا چاہیے اور اس کا نہایت ہی بیش قیمت تعلیمی اثر ہوا۔ ہم لوگ چونکہ ان سے بالکل مختلف اصول کے پابند ہیں، اس لیے ممکن ہے، ہم اس اثر کی قدر و قیمت کے اندازے میں کوتاہی سے کام لیں۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ہمارے مقاصد کی نوعیت تو دقیق ہے، لیکن اسلامی یا عالم عیسوی کے فقہا زیادہ متعین نصب العین رکھتے تھے۔ اس نصب العین میں حکمی قطعیت بہت زیادہ تھی، جو نصب العین ہونے کی حیثیت سے ایک اصلاحی طاقت تھی۔ اسلامی ممالک میں فقہا ہی کی ایسی قوت تھی، جو خود سر حکومت کے احکام کا مقابلہ کرنے کی جرأت اور قابلیت رکھتی تھی، اور انتہائی مستبد بادشاہوں کو بھی اصول کی مطابقت پر مجبور کرتی تھی، جو اگرچہ ہمیں کتنے ہی تنگ اور ناقص کیوں نہ معلوم ہوں لیکن ان کی بنا پر فرمانروا یہ تسلیم کرنے پر مجبور رہتا تھا، کہ وہ ایک نظام کے تابع ہے، اور اس نظام کی رو سے عدل و انصاف کے مطابق حدود مقرر کرتی تھی۔ یہ معلوم کرنا بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا، کہ ابن سینا کے زمانے میں تصوف

الٰہیات کا موضوع ابھی سنجیدہ مطالعے کے لائق نہیں سمجھا جاتا تھا۔
تھوڑے ہی عرصے کے بعد ایک فلسفی جس کا نام ناتیلی تھا بخارا سے
۱۷۱ آکر ابن سینا کا مہمان ہوا۔ فیلسوف کے معنیٰ کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمارے
خیال میں یہ مہمان لازمی طور پر پکا ارسطاطالیسی ہوگا اور غالباً ارسطاطالیسی تعلیم
کے معلم کی حیثیت سے اپنی روزی کمانے کی قابلیت رکھتا ہوگا۔ اس سے
ابن سینا نے منطق حاصل کی اور اس کا ذہن ارسطاطالیسی تعلیم کی طرف متوجہ
ہوا، جس کی اس زمانے میں مذہب کی طرح سے تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کے
بعد اس نے اقلیدس، المجسطی اور نکات فلاسفہ کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد اس
نے طب کا مطالعہ کیا جس میں اس نے اتنی ترقی کی کہ طب کو اپنا پیشہ بنا لیا۔
اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی لیکن خود کو
اس کے معنیٰ سمجھنے کے بالکل ناقابل پایا یہاں تک کہ اس نے اتفاقاً فارابی
کی کتابوں میں سے ایک کتاب خریدی اور اس کی مدد سے وہ اس مضمون کا
ماحصل اور خلاصہ سمجھ سکا، جو اب تک اس کی سمجھ میں نہ آیا تھا۔ اس بنیاد پر ہم
ابن سینا کو فارابی کا شاگرد کہہ سکتے ہیں۔ فارابی ہی کی کتاب سے درحقیقت
اس کا ذہن پختہ ہوا، اور اس کی ارسطو کے مفہوم کی طرف رہبری ہوئی۔ فارابی
صحیح ترین معنیٰ میں بعد کے تمام عربی فلاسفہ کا جد امجد ہے۔ ابن سینا اگرچہ بڑا آدمی
تھا، لیکن فلسفے کے اندر اس کو فارابی جیسا درجہ حاصل نہیں، اور اپنے متاخرین
پر بھی اس کو فارابی جیسا اثر حاصل نہیں ہے، اگرچہ غزالی اس کو فارابی کا ہم پلہ
قرار دیتا ہے، اور انھیں ارسطو کے بڑے شارحین میں شمار کرتا ہے۔ بعض
اوقات اس واقعے پر زور دیا جاتا ہے، کہ ابن سینا فلسفے کو وحی قرانی سے
بالکل علٰحدہ سمجھتا ہے۔ لیکن اس کا یہ خیال اپنا ہی نہیں ہے، بلکہ فارابی کے
بعد جتنے بھی لوگ آئے ہیں ان سب کا عام رجحان یہی تھا۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے
۱۷۲ ہیں کہ ابن سینا پہلا اہم مصنف ہے، جس سے اس رجحان کا اظہار ہوتا ہے۔
نوح بن منصور کے دربار میں اُسے اپنے طبی کمال کے دکھانے کا
موقع ملا، اور وہ خراسان کے سامانی گورنر کا منظور نظر بن گیا۔ اس کے

کتب خانے میں اس نے ارسطو کی بہت سی ایسی کتابوں کا مطالعہ کیا جن سے اس کے معاصرین اب تک واقف نہ تھے، اور جب وہ کتب خانہ جل گیا تو ان کتابوں میں جو تعلیم مذکور تھی، اس کا بیان کرنے والا اور شارح وہی ایک شخص رہ گیا۔ ہمعصر عربی دنیا کی اس کے متعلق یہ رائے ہے۔ مگر اس امر کی کوئی شہادت اس کی موجودہ تحریرات سے نہیں ملتی کہ اسے اس کے علاوہ کسی ارسطاطالیسی مواد کا علم تھا، جس سے سریانی اور عربی مصنفین عام طور پر واقف نہ تھے۔ جب خاندان سامانیہ کے حالات ابتر ہوئے تو ابن سینا خوارزم چلا گیا، جہاں اسے چند اور علما کے ساتھ مامونی امیر کی عالمانہ سرپرستی حاصل تھی۔ لیکن یہ امیر کسی حد تک مخدوش زندگی بسر کر رہا تھا کیونکہ وہ ترکی سلطان محمود غزنوی کا ہمسایہ تھا، جو اصول اہل سنت کا سخت حامی اور ہندوستان کا فاتح تھا۔ یہ بات ظاہر تھی کہ سلطان کی نظر امیر کے علاقے پر تھی، اور جس وقت بھی وہ اس پر قبضہ کرنا چاہتا تو اس کا مقابلہ ناممکن ہوتا۔ چنانچہ اس نے ۴۰۸ھ میں اس علاقے پر قبضہ کر ہی لیا۔ اس دوران میں یہ امیر اور اس کے قرب و جوار کے حاکم جنھیں سلطان نے چھوڑ رکھا تھا، سلطان کا بیحد احترام کرتے تھے۔ محمود خود کو علم و فن کا مربی بنانا چاہتا تھا، اور اس نے اپنے دربار میں اہل علم کو دعوت دی یا صاف طور پر یوں سمجھو کہ اس نے اہل علم کو اپنی حراست میں لے لیا اور یہ احتیاط رکھی، کہ وہ آئندہ کبھی اہل سنت کی حدود سے متجاوز نہ ہوں۔ اور حکمرانوں کی طرح سے امیر کے پاس بھی سلطان کا ایک خط آیا جس میں
۱۷۳ ان اہل علم کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی گئی جو خوارزم میں رہتے تھے۔ امیر نے یہ خط ان پانچ ممتاز علما کو سنایا، جو اس کے مہمان تھے، اور انھیں کہدیا کہ جیسا وہ مناسب سمجھیں کریں۔ مہمانوں میں سے تین نے سلطان کے جود و سخا کا شہرہ سن کر دعوت نامے کو قبول کر لیا، لیکن دو یعنی ابن سینا اور مسیحی اس کی جرأت نہ کر سکے اس لیے وہ خفیہ طور پر بھاگ نکلے۔ راستے میں مسیحی صحرا میں ریت کے طوفان میں پھنس گیا اور ضائع ہو گیا

لیکن ابن سینا کو ایک عرصے کی آوارہ گردی کے بعد اصفہان میں پناہ ملی جہاں آل بویہ کا فرمانروا علاؤالدین محمد اپنا دربار کرتا تھا۔ اس کے تجربات سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے، کہ فلسفے کے حامی شیعی تھے اور محمود غزنوی اور سلاجقہ کی بڑھتی ہوئی ترکی قوت فلسفیانہ تحقیق کے مخالف تھی۔ ترکی قوت ہی نے آخر کار عربی فلسفے کی ترقی کو مشرق میں روک دیا۔

ابن سینا نے عربی و فارسی میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں اور ان میں سے بعض اب تک موجود ہیں۔ اس کی تصنیفات میں سے ایک کتاب شفا ہے۔ یہ طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور ریاضیات کا ایک مخزن ہے جس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کے علاوہ اس نے منطق اور فلسفے پر بھی ایک کتاب لکھی ہے اور طبی تصانیف بھی جن پر زیادہ تر اس کی شہرت کا دار و مدار ہے۔ ان میں سب سے مشہور شفا کا خلاصہ نجات، اور طب میں قانون ہے جس میں وہ جالینوس اور بقراط کی تعلیم کو بیان کرتا ہے اور بعد کے طبی مصنفین کی تصانیف سے تشریحی مواد بھی درج کرتا ہے۔
۱۷۴ قانون رازی کی الحاوی سے باعتبار ترتیب زیادہ باقاعدہ ہے جو قانون سے پہلے عربی میں طب کی مشہور کتاب تھی۔ بلکہ اس میں سب سے بڑا نقص اس کی نہایت ہی پیچیدہ ترتیب ہی ہے۔ یہ کتاب طبی دنیا میں سب سے مستند مانی گئی اور جیرارڈ ساکن کریمونا کے لاطینی میں ترجمہ کر لینے کے بعد سے یہ کئی صدی تک مغربی یورپ میں عربی مدرسۂ طب کی سب سے بڑی نمایندہ رہی، اور مونٹ پیلیر اور لووین کی جامعات میں سنہ ۱۶۵۰ عیسوی تک اس نے اپنی جگہ کو برقرار رکھا۔

ابن سینا منطق پر اس طرح سے بحث کرتا ہے کہ اس کا قاعدہ ایجابی نہیں بلکہ سلبی رہ جاتا ہے۔ اس کے نزدیک منطق کی غایت یہ ہے کہ انسان کو ایک معیاری اصول حاصل ہو جائے جس کی پابندی سے وہ استدلال کے اندر خطا سے محفوظ رہ سکے (اشارات صفحہ ۲) اس کی کتاب اس موضوع پر نو حصوں میں منقسم ہے جو ارسطو کے عربی قانون یا ضابطے کے مطابق ہے، اور اس کا نام رسائل فی الحکمۃ والطبیعیات

ہے۔ اس میں ایساغوجی، خطابت اور شعر تینوں داخل ہیں۔ وہ خاص نحوی ترکیبوں کے منطقی مفہوم پر غیر معمولی توجہ کرتا ہے، جو عربی میں یونانی اشکال سے مختلف ہیں، مثلاً یونانی میں سالبہ کلیہ کو اس شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے کہ تمام ا، ب نہیں ہیں لیکن عربی اس کو اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ اکا کچھ حصہ بھی ب نہیں ہے۔ وہ صحیح تعریف پر بہت زور دیتا ہے جو اس کے نزدیک صحیح استدلال کی اصل بنیاد ہے، اور اس پر وہ بہت کچھ توجہ کرتا ہے۔ اصل تعریف میں ایک شے کی مشیئت، اس کی جنس، فعل اور اس کی تمام ضروری خصوصیات کا بیان ہونا ضروری ہے اور اس طرح سے
۱۸۵ یہ محض بیان سے علٰحدہ ہوتی ہے جس میں صرف خاصہ اور اعراض کو اس طرح سے بیان کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے کہ شے کو صحیح طور پہچانا جا سکے۔

کلی اور جزوی سے بحث کرتے ہوئے وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ کلی صرف ذہن انسانی میں ہوتا ہے، یعنی جنس کا مجرد تصور مشاہد کے ذہن میں اس وقت قایم ہوتا ہے، جب وہ افراد کا مقابلہ کرتا ہے، اور ان کے نقاط مشابہت کی طرف متوجہ ہوتا ہے، لیکن یہ مجرد تصور صرف ایک ذہنی تصور کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتا ہے، اور خارج میں اس میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ کلی جزئی سے صرف اس طرح سے مقدم ہوتا ہے، کہ عام تصور خالق کے ذہن میں فرد کے بننے سے پہلے موجود تھا، جس طرح سے جو شے بنائی ہوتی ہے، اس کا تصور کاریگر کے ذہن میں کام کے انجام دینے سے پہلے ہوتا ہے۔ عام تصور کا مادے میں تحقق ہوتا ہے لیکن صرف اس وقت جب اس کے ساتھ عوارض ہوتے ہیں۔ ان عوارض کے بغیر یہ صرف ذہنی تجرید کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ عام تصور کے مادے میں تحقق پذیر ہونے کے بعد عقل کے لیے یہ ممکن ہے کہ ذہنی تجرید قایم کرے اور اسے دوسرے افراد کے ساتھ مقابلے کے معیار کی حیثیت سے استعمال کرے۔ جنس کا تعلق صرف عالم فکر سے ہے، اور اس قسم کے مجرد تصورات خارجی وجود نہیں رکھتے اگرچہ انھیں منطق میں حقیقی کی حیثیت سے

استعمال کیا جا سکتا ہے۔

روح پر مجموعۂ قوا کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جو جسم پر عمل کرتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت جو حیوانی یا نباتی اجسام میں ہوتی ہے، یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادہ ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے، یا ان عناصر کے اختلاط کا نتیجہ ہوتی ہے، جن سے جسم بنتا ہے۔ روح کی سادہ ترین حالت نباتات کی ہے، جن کی فعلیت تغذیہ، تولید اور نشو ونما کے ذریعے سے افزائش تک محدود ہوتی ہے (نجات صفحہ ۳۴۴)۔ روح حیوانی میں ۱۷۶
قوائے نباتی بھی ہوتے ہیں، لیکن ان پر دوسری قوتوں کا اضافہ ہوتا ہے اور روح انسانی میں نباتی اور حیوانی قوا کے علاوہ اور قوا بھی ہوتے ہیں اور روح انسانی میں جن قوا کا اضافہ ہوتا ہے، ان سے یہ ایسی بن جاتی ہے کہ اس کو نفس ناطقہ کہ سکتے ہیں۔ روح میں جو قوتیں موجود ہوتی ہیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، قوائے ادراکی اور قوائے عملی۔ قوائے ادراکی کچھ تو خارجی ہوتے ہیں، اور کچھ داخلی۔ ان میں سے خارجی قوا جسم میں ہوتے ہیں، جس کے اندر روح رہتی ہے، اور یہ آٹھ حواس ہیں۔ بصارت، سماعت، ذائقہ، ادراک حرارت و برودت، ادراک خشکی و تری، ادراک مزاحمت جو سختی اور نرمی سے ظاہر ہوتا ہے اور کھردرے پن اور چکنے پن کا ادراک ان حواس کے ذریعے سے خارجی شے کی صورت کی نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے، ادراک کی چار داخلی قوتیں ہیں (۱) مصورہ جس کے ذریعے سے روح کو شے کا حواس کی مدد کے بغیر ادراک ہوتا ہے، جیسا کہ تمثل کے ذریعے سے (۲) مفکرہ جس کے ذریعے سے روح کو چند ایسے اوصاف کا ادراک ہوتا ہے جو باہم مربوط ہوتے ہیں اور یہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو باقی اوصاف سے الگ کر لیتی ہے، یا ان اوصاف کو باہم متحد کر لیتی ہے، جو دیکھنے پر مربوط نہیں معلوم ہوتے۔ یہ قوت تجرید ہے، جو عام تصورات کے قایم کرنے میں استعمال ہوتی ہے (۳) وہم جس کے ذریعے سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ اخذ کیا جاتا

ہے۔ (۴) حافظہ یا ذاکرہ وہ قوت ہے جو قائم شدہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔ انسانات اور حیوانات حاسہ کے ذریعے سے جزئیات کا ادراک کرتے ہیں۔ ۷۷ انسان کو کلیات کا علم عقل کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ عقل کو اپنی استعدادوں کا شعور حواس خارجی کے ذریعے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی قوت استدلالی کے استعمال سے براہ راست ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ عقل ایک مستقل وجود ہے، اگرچہ عارضی طور پر اس کا جسم سے تعلق ہوتا ہے، اور ادراک حسی کے لیے یہ جسم کے تابع ہوتی ہے۔ اور ادراک حسی کے بغیر براہ راست علم کے امکان سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ یہ دراصل جسم کے تابع نہیں ہے، اور جسم کے بغیر اس کے وجود کا امکان ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے اور اس کی بقا کا ثبوت ہے۔ ہر زندہ مخلوق اس امر کا ادراک کرتی ہے، کہ اس کے صرف ایک روح ہوتی ہے، اور ابن سینا کہتا ہے کہ یہ روح جسم سے پہلے موجود تھی، بلکہ یہ اس وقت پیدا ہوئی یا عقل فعال سے اس کا اس وقت صدور ہوا، جب جسم پیدا ہوا (نجات صفحہ ۱۵)

طبیعیات کے عنوان کے تحت ابن سینا ان قوتوں پر بحث کرتا ہے جو فطرت میں مشاہدے میں آتی ہیں، جن میں روح کی بھی تمام قوتیں شامل ہیں بجز اس خاص قوت کے جو انسان کے نفس ناطقہ سے مخصوص ہے۔ یہ قوتیں تین قسم کی ہیں۔ بعض قوتیں مثلاً وزن اس جسم کا لازمی جز ہوتی ہیں، جس کے اندر یہ پائی جاتی ہیں۔ بعض قوتیں جسم سے خارج ہوتی ہیں، اور یہ اس پر عمل کرتی ہیں۔ یہ قوتیں ایسی ہوتی ہیں، جو حرکت یا سکون کا باعث ہوتی ہیں۔ نیز بعض قوتیں ایسی ہوتی ہیں، جو براہ راست کسی خارجی تشویق کے بغیر حرکت پیدا کرتی ہیں جیسی کہ اجرام سماوی کی غیر عقلی ارواح میں ہوتی ہیں۔ کوئی قوت لامتناہی نہیں ہوتی، اور یہ گھٹ بڑھ سکتی ہے اور اس سے ہمیشہ ایک محدود نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔

زمانے کو دراصل حرکت پر مبنی سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ خود یہ جہاں تک کہ زمانے کے تصور کا تعلق ہے، حرکت کی صورت نہیں ہے۔ اس کی پیمائش اجرام

سماوی کی حرکات سے ہوتی ہے، اور انھی کی حرکات سے اس کا علم ہوتا ہے
الکندی ہی کی تقلید میں مکان کی تعریف اس طرح سے کی جاتی ہے، کہ یہ وہ حد ہے
جہاں پر مظروف ظرف سے مس کرتا ہے۔ خلا صرف نام ہی نام ہے، کیونکہ
درحقیقت یہ ناممکن ہے۔ ہر قسم کے مکان کو بڑھایا گھٹایا اور اجزا میں تقسیم کیا
جاسکتا ہے، اور اس لیے اس میں کسی ایسی شے کا ہونا لازمی ہے، جو بڑھنے وغیرہ
کی قابلیت رکھتی ہے۔

صرف خدا ہی واجب الوجود ہے، اور اس لیے وہی سب سے بڑی
حقیقت ہے۔ مکان و زمان وغیرہ وجود حقیقی سے متعلق ہوتے ہیں، اور ان
کے اندر جس قسم کا لزوم بھی پایا جاتا ہے، وہ خدا کی ذات سے ماخوذ ہوتا ہے
علم طبیعی میں جن اشیا کا مطالعہ کیا جاتا ہے، وہ صرف وجود ممکن ہوتی ہیں جو ممکن
ہے کہ حقیقی وجود بنے یا نہ بنے۔ ازل سے صرف خدا ہی کا وجود لازمی ہے،
وہ اس معنی میں حقیقت ہے، صرف وہی مطلقاً حقیقی ہے، اور باقی تمام
حقائق صرف اس حد تک حقیقی ہوتی ہیں، جس حد تک کہ یہ خدا سے ماخوذ ہوتی
ہیں۔ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوتا ہے اور اس سے اس عقل کا جو انسان کے
نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو ممیز کرتی ہے۔ ہر انسان کو یہ عقل عطا
کی جاتی ہے، اور ایک خاص مدت کے بعد یہ اپنے مبدا یعنی عقل فعال کی جانب
لوٹ جاتی ہے۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے، اس سے علحدہ اس کی
فعلیت کے امکان سے اس کی لافنائیت یا بقائے دوام کا ثبوت ملتا ہے،
لیکن اس بقائے دوام کے معنی علحدہ وجود کے نہیں ہیں بلکہ مبدا کے اندر جذب ۱۷۹
ہو جانے کے ہیں۔ عقل ہی سے کائنات بھی نکلی ہے، لیکن عقل انسانی کی طرح سے
اس کا براہ راست اصدار نہیں ہوتا، بلکہ یہ تدریجی اصدارات کے واسطے سے
عالم وجود میں آتی ہے۔

ابن سینا مشرق کے بڑے فلاسفہ میں سے آخری ہے۔ دو وجہوں نے
مل کر ایشیائی اسلامی ممالک میں فلسفے کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اول تو یہ شیعی دعوتوں ۱۰
سے بہت ہی زیادہ وابستہ ہوگیا تھا، اور اس لیے راسخ العقیدہ (یعنی اہل سنت والجماعت

کی نظروں میں بدنام تھا۔ دوسرے خود شیعی فرقوں نے جن میں تمام غالی فرقے داخل ہیں جو زیادہ تر فلسفے کے مطالعے پر متوجہ تھے ما قبل اسلام کے چند ایسے مذہبی نظریات کو اختیار کر لیا تھا، مثلاً تناسخ وغیرہ جو حکمی تحقیق کے لیے مضر تھے قدیم تر زمانے میں نو فلاطونیت میں بھی اسی قسم کے رجحانات پیدا ہو گئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شیعہ، تصوف اور بسا اوقات مہمل و بیہودہ نظریات کی طرف مائل ہو گئے جن سے ارسطا طالیسی نظریات کے مطالعے کی ہمت افزائی نہ ہوتی تھی۔ دوسری وجہ ترکی عناصر کا غلبہ تھی۔ محمود غزنوی اور اس کے بعد اتراک سلاجقہ کٹر سنی تھے اور ہر ایسی شے سے نفرت کرتے تھے جس کا تعلق شیعوں سے ہو، جو عقلیت کی جانب مائل ہو۔ اس سب کے باوجود اس نے ایشیا کے اسلامی ممالک میں دو جہتوں میں اپنے مستقل اثرات چھوڑے ہیں، اول راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام پر اور دوسرے تصوف پر۔

یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ مسلمہ بن محمد ابو القاسم المجریطی اندلسی ۱۸۰
(متوفی ۳۹۵ - ۶ ہجری) (جو جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے میڈرڈ کا باشندہ تھا) اخوان الصفا کی تعلیم کو اسپین لایا، اور اس طرح سے اس نے اس فلسفے سے دلچسپی پیدا کی، جس کا مشرق میں مطالعہ کیا جاتا تھا کچھ عرصے تک کوئی اہم نتیجہ رونما نہیں ہوا، اس کے بعد شاندار فلسفی مصنف اور اساتذہ پیدا ہوئے، جو کچھ تو اخوان الصفا اور کچھ یہودی طلبا سے متاثر تھے۔

باب (۷)

صوفیت

۱۸۱ صوفیت یا اسلامی تصوف جو تیسری صدی ہجری کے دوران میں نمایاں ہوتا ہے، ایک حد تک یونانی اثرات کا نتیجہ تھا۔ اور اس کا ابن سینا کے زمانے کے فلاسفہ اور اور اس کے متاخرین پر بے حد اثر ہوا ہے لفظ صوفی صوف یعنی اون سے ماخوذ ہے اور اس طرح سے اس کے معنی اونی لباس پہنے ہوئے شخص کے ہیں، اس طرح سے لفظ صوفی کے معنی ایسے شخص کے ہوگئے جو سادہ سے سادہ قسم کا لباس اختیار کرتا ہے، اور ہر قسم کے عیش و عشرت یا نمایش سے بچتا ہے۔ یہ امر کہ اس لفظ کے یہی معنی ہیں، اس واقعے سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایرانی صوفی کے معنی میں پشمینہ پوش کا لفظ استعمال کرتا ہے، اور اس کے معنی بھی اونی لباس پہنے ہوئے شخص کے ہیں۔ ایک عام غلطی کی بنا پر عربی مصنفین صوفیت پر بحث کرتے ہوئے اس لفظ کو لفظ صفا سے ماخوذ قرار دیتے ہیں، اور اس طرح سے اس کو پاکباز کے مماثل کر دیتے ہیں۔ اس سے

بھی زیادہ غلطی یہ ہے کہ بعض مغربی مصنفین ایسے یونانی لفظ۔
(ناہر) کا ترجمہ قرار دیتے ہیں۔ زور زیادہ اصل عیش و عشرت سے کنارہ کشی اور لباس میں عمداً سادگی اختیار کرنے پر دیا جاتا ہے۔ اور جو لوگ عیش و عشرت سے بچتے اور لباس میں عمداً سادگی اختیار کرتے ہیں، انھی پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو رہبانیت یا مرتاضیت کی ایک شکل قرار دیں تو فوراً یہ اعتراض ہوتا ہے، کہ قرآن میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں اور اوائل اسلام سے اس کو کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ ایک اعتبار سے یہ بات صحیح ہے، اور دوسرے اعتبار سے غلط ہے اور اس کا مدار لفظ مرتاضیت کے معنی پر ہے۔ جس طرح سے یہ لفظ عیسائیوں کی تاریخ رہبانیت میں استعمال ہوتا ہے، یا متعدد ہندی مذاہب کے پرستار یا بعد کے صوفی بھی اس کو استعمال کرتے ہیں، وہاں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ انسانی زندگی کی معمولی لذات اور خصوصاً ازدواج سے عمداً گریز مراد ہے، اور انھیں ایسی شے سمجھا جاتا ہے، جو روح کو الجھاتی ہیں، اور اس کی روحانی ترقی کو روکتی ہے۔ اس معنی میں مرتاضیت یا رہبانیت روح اسلامی کے خلاف ہے، اور مسلمانوں میں یہ صرف خارجی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس اصطلاح کو مجاہدانہ پابندی اور سادگی کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، اگرچہ شاید اس معنی میں اس کا استعمال بہت زیادہ صحیح نہ ہو، جس کے بموجب ہر قسم کے عیش و عشرت اور نمود و نمایش سے گریز کیا جاتا ہے اور عمداً سادہ منکسرانہ زندگی اختیار کی جاتی ہے۔ اس دوسرے معنی میں مرتاضیت پرانے مومن کا امتیازی نشان ہے جو اموی نمونے کے دنیادار عربوں سے بالکل جدا تھا، اور اس روش کی ہمیشہ تحسین کی جاتی تھی۔ مورخ ہمیشہ خلفائے اربعہ صحابہ کی پرہیزگاری اور پاکبازی کے رطب اللسان نظر آتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ کس طرح سے وہ دنیاوی عیش و عشرت سے پرہیز کرتے تھے، نہ اس لیے کہ وہ غریب اور مفلس تھے، بلکہ اس لیے کہ وہ خود کو اپنی رعایا کے برابر رکھنا چاہتے تھے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقون الاولون کی سنت اور اسوۂ حسنہ

کو باقی رکھنا چاہتے تھے، اور احادیث صحیحہ میں اکثر ہمیں ابتدائی مسلمانوں کے سادہ طرز زندگی کا حال ملتا ہے۔ بالکل ابتدا ہی سے اس قسم کی سادگی سچے مسلمان کی امتیازی علامت معلوم ہوتی ہے۔ اور اس سے وہ فرق نمایاں ہوجاتا ہے، جو اس کے اور امویوں کے دنیا دار متبعین کے مابین ہے۔ اور ایسی ہی
۱۸۳ مثالیں موجودہ زمانے کے مقدس مسلمانوں میں ملتی ہیں۔ اس قسم کے لوگ صوفی نہ تھے، بلکہ وہ صوفیا کے پیش رو تھے۔ مورخ الفخری ابتدائی خلفا کی پرہیزگاری کی زندگی کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اس ضبط نفس سے خود کو جسمانی خواہشات سے جدا کر لینا چاہتے تھے۔ اس کے معنی ایک بہت ہی ابتدائی عمل میں بعد کا تصور پیدا کر لینے کے ہیں، کیونکہ دراصل اس کی غرض محض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح پیروی تھی، جو کسی قسم کی عیش و عشرت یا شان و شوکت سے لطف اندوز نہ ہو سکتے تھے۔ لیکن اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعد کی نسلیں ابتدائی مسلمانوں کی بے تکلف سادہ زندگی اختیار کر لینے سے ایک قطعی مرتاضی محرک منسوب کرنے لگیں، اور اس میں شک نہیں، کہ ابتدائی زہد و تقویٰ کے بعد کے زمانوں میں غلط معنی سمجھے گئے، اور اس سے مرتاضیت یا رہبانیت کے پھیلنے میں مدد ملی۔

القشیری (جس سے براؤن اپنی تاریخ ادبیات ایران میں صفحہ ۲۹۷ اور صفحہ ۲۹۸ پر اقتباس کرتا ہے) صحابہ اور تابعین کا ذکر کر لینے کے بعد اپنے زمانے کے زاہدوں اور پرہیزگاروں کا ذکر کرتا ہے جو بعد کے زمانے کے منتخب لوگ ہیں، اور جو مذہبی امور سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں اور اخیر میں صوفیا کا ذکر کرتا ہے، جو اس کے بھی بعد کے زمانے کے برگزیدہ افراد ہیں، جن کے نفوس خدا سے وابستہ ہیں، اور جنھوں نے اپنے قلوب کو بے پروائیوں کی ہلاکتوں سے بچایا ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ ایک غلطی ہے کیونکہ اوائل اسلام کے اولیا و اتقیا اپنے صحرانشین اسلاف کی سنت کے پابند تھے، اور عیش و عشرت کو بدعت سمجھتے تھے، اور یہ تقریباً وہی جذبہ ہے، جو قدیم عبرانی انبیا میں دیکھنے میں آتا ہے۔ برخلاف اس کے صوفیا پیروی سنت کا اس قدر جوش نہ رکھنے

تھے، بلکہ لذات جسمانی سے اس لیے پرہیز کرتے تھے، کہ یہ جسمانی الجھنیں ہیں، جو روحانی ترقی کو
روکتی ہیں، اور اس لیے یہ کسی معنی میں بھی صحابہ کے جانشین نہیں کہلائے جا سکتے، بلکہ یہ ایسے تصورات ۴
سے متاثر تھے جن کا اوائل اسلام میں علم تک نہ تھا۔ لیکن سطحی طور پر نتائج
بہت مشابہ تھے، اور اس کی وجہ سے دونوں میں ایک ربط قایم ہو گیا،
اور ابتدائی پرہیزگاروں اور زاہدوں سے بعد کے مرتاضوں کا تعلق قایم
کرنے کے دستور کو مدد ملی۔ اپنی قدیم ترین صورت میں بھی اسلام نے محرک
خوف سے بہت زیادہ کام لیا تھا، اور یہ خدا کے قہر پر اس قدر مبنی نہ تھا،
جس قدر کہ خدا کے عدل اور انسان کے اس شعور پر کہ وہ گناہ گار اور حقیر
ہے اور عالم کی زندگی آنی اور گریزاں ہے۔ یوم قیامت اور گناہ گار کے
خطرات پر شدت کے ساتھ زور دیا گیا ہے۔ اور یہ تعلیم ایسی ہے، جسے
نہایت ہی معمولی پڑھنے والا بھی محسوس کر سکتا ہے۔ لیکن یہ تمام باتیں عرب
کے مزاج کے موافق نہ تھیں، اگرچہ شاعری میں اس کا لہجہ حزن کی جانب
مائل معلوم ہوتا ہے۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ زہد و ورع کے معنی میں مرتاضیت
کے ہو گئے، یا شاید ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ مذہب میں ایک قسم کا تقشف
پیدا ہو گیا۔

جامی جو ایران میں صوفیت کے امام ہیں ہمیں بتاتے ہیں کہ صوفی
کا نام سب سے پہلے کوفے کے عرب ابو ہاشم پر استعمال کیا گیا، جس نے
اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شام میں بسر کیا تھا، اور جو ان اسلامی عابدوں کا نمونہ
تھا، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سادہ زندگی کا اتباع کرتے تھے، اور گناہ
۱۸۵ قیامت اور دنیاوی زندگی کے عارضی ہونے کی قرآنی تعلیم سے بید متاثر تھے۔
اسی قسم کے عابد و زاہد جنھیں بعد کے صوفی مصنفین صوفی کہنے کے مدعی ہیں،
بلکہ جو صحیح معنی میں ایسے عابد و زاہد ہیں، جو ان کے پیشرو کہے جا سکتے ہیں، دوسری
صدی میں ظاہر ہوتے ہیں، ابراہیم بن ادہم (متوفی ۱۶۲ھ) داؤد طائی
(متوفی ۱۶۵ھ) فضیل (متوفی ۱۸۱ھ)، معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ھ) اور
دوسرے لوگ ہیں، جن میں مرد اور عورتیں دونوں داخل ہیں۔ ان میں رفتہ رفتہ

مرتاضی الٰہیات کے مبادی پیدا ہوئے، اور ان کے ملفوظات اور ان کے سوانح حیات اور کردار اور مجاہدوں اور ریاضتوں کے تذکرے عالم وجود میں آ گئے۔ اس مواد میں سے سب سے اہم معروف کرخی کی تعلیم ہے جو تحلیلی صورت میں موجود ہے، اور جس سے ہم صوفیت کی تاریخ کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک تصوف یا صوفیت حقائق الٰہی کا فہم ہے، جو شاید خفیف سے تغیر کے ساتھ بعد کی صوفیت کی تعلیم کا مرکز بن جاتی ہے۔

کیا ہم ان ابتدائی زاہدوں کی اصل کا پتا چلا سکتے ہیں۔ فان کریمر اس قسم کو مقامی عربی نشو و نما خیال کرتا ہے، جو اسلام سے پہلے کے عیسائی اثرات کا نتیجہ ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ عیسائی خانقاہیت سے عرب واقف تھے، کیونکہ عیسائیوں کی خانقاہیں صحرائے شام، اور صحرائے سینا میں عام تھیں، اور اس کے متعلق ہمارے پاس عیسائی مصنفین مثلاً نیلوس کی بھی شہادت موجود ہے، اور اسلام سے پہلے کے شعرا کی بھی۔ چنانچہ امرؤ القیس کہتا ہے کہ۔

"اے دوست بجلی کو دیکھ یہ چمکی اور اس طرح سے گزر گئی جس طرح سے ستون کی چوٹی پر سے دو ہاتھ چمک گئے۔
کیا اس کی روشنی مشتعل ہوئی یا یہ کسی راہب کا چراغ تھی جو بٹی ہوئی بتی پر تیل ڈال رہا تھا"

راہب کی زندگی خود عرب میں بھی مشہور تھی، اور روایت سے معلوم ۱۸۶
ہوتا ہے، کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی پہلے پہل وحی اسی وقت نازل ہوئی، جب وہ غار حرا میں گوشہ نشین تھے، اور عزلت کی زندگی بسر کرتے تھے اور کبھی کبھی گھر واپس آتے تھے، اور اپنے ساتھ کھانا غار کی طرف لے جاتے تھے (دیکھو صحیح بخاری ۱-۱)۔ درحقیقت یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اوائل اسلام کے زہاد عیسائی خانقاہیت کی مثال سے متاثر تھے۔ اب وہ خواہ براہ راست متاثر ہوئے ہوں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتی گوشہ نشینی کے واسطے سے۔ لیکن ان زہاد کی تعداد بہت زیادہ نہ تھی، اور یہ مسلمہ طور پر قرآن کے حکم ازدواج سے تغافل برتتے تھے (قرآن ۲۴، ۳۲)۔

ابتدائی مرتاضیت میں پرہیزگارانہ خاموشی اور دولت وتعیش سے زاہدانہ گریز اور زندگی کی سادگی کی خصوصیت پائی جاتی ہے نہ کہ اختیاری افلاس اور نفس کُشی کی۔ اس زندگی میں کبھی کبھی دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرلی جاتی ہے اور مستقل راہبانہ زندگی کے اختیار کرنے کی شاذ ہی مثال ملتی ہے۔ اس قسم کی ایک مثال ابوالعباس سبطی کی ہے (متوفی ۱۸۴ھ) یہ خلیفہ ہارون الرشید کا بیٹا تھا، جس نے جاہ دولت کو مراقبہ اور عزلت کی زندگی کی خاطر ترک کردیا تھا۔

تیسری صدی ہجری کے آخری حصے میں، ہمیں نئی صوفیت کی علامات ملتی ہیں، جو ایسے مذہبی نصب العینوں سے عالم وجود میں آئی تھی جو ان سے مختلف تھے جن کا اوائل اسلام میں غلبہ تھا، اور جس نے ان نصب العینوں سے اپنی ایک علٰحدہ الٰہیات پیدا کرلی جسے ایک عرصے تک راسخ العقیدہ اور مستند تسلیم نہیں کیا گیا۔ مرتاضیت اب بھی پائی جاتی ہے، لیکن ایک طرف تو یہ افلاس اور نفس کشی کی زندگی کے عمداً اختیار کرنے کی زیادہ متعین صورت اختیار
کرلیتی ہے اور دوسری طرف اسے ایک ثانوی درجہ ملتا ہے، کیونکہ مرتاضیت ۱۸۷
کو صوفی کی زندگی کی ابتدائی منزل قرار دیا جاتا ہے، اور جسے اصطلاحاً سفر کہا جاتا ہے۔ فقر کو ابتدائی زمانے کے مسلمانوں میں اس لیے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، کہ اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ کی منکسرانہ زندگی کی تقلید کا موقع ملتا تھا، اور یہ امویوں کی دنیاداری کے خلاف ایک مستقل احتجاج تھا، مگر اب اس نے مجاہدے کی ایک صورت ہونے کی حیثیت سے زیادہ اہمیت حاصل کرلی۔ یہ تبدیلی داؤد طائی کے یہاں قطعی طور پر نمایاں ہے، جنھوں نے اپنے اسباب زندگی کو ایک چٹائی، ایک اینٹ جس سے وہ تکیے کا کام لیتے تھے، اور ایک پانی کے مشکیزے تک محدود کر رکھا تھا۔ بعد کی صوفیت میں فقر وافلاس اور بھی زیادہ اہمیت اختیار کرلیتے ہیں فقیر اور درویش صوفی کے مرادف بن جاتے ہیں، لیکن صوفیا کی تعلیم میں مذہبی افلاس کے معنی محض رخت وملکیت کے عدم ہی کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی تمام دنیاوی چیزوں سے عدم دلچسپی، دنیاوی مقبوضات میں ہر قسم کی شرکت

کے ترک کر دینے، اور صرف خدا ہی کو خواہش کا مقصود بنا لینے کے ہیں۔ اصطلاح
سے نفس کشی کے معنی روح حیوانی کے برے حصے یعنی نفس کے تابع کر لینے کے
ہیں جو حرص و ہوا کا مرکز ہے اور پھر روح کو مادی دلچسپیوں سے الگ کر کے
اپنی ذات اور دنیا سے فنا ہو کر، خدا کے لیے زندگی بسر کرنے کی تمہید کے ہیں۔
جدید صوفیت میں جو الٰہیات سے پیدا ہوئی، اس کا مرکز کیا تھا؟ بلاشبہ
یہ مرکز نو فلاطونی تھا کہ جیسا کہ ڈاکٹر نکلسن (دیوان شمس تبریز کی منتخبہ نظموں مطبوعہ
کیمبرج سنہ ۱۸۹۸ء اور صوفیائے اسلام مطبوعۂ لندن سنہ ۱۹۱۴ء) اور پروفیسر براؤن
نے (تاریخ ادبیات ایران مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۰۲ باب ۱۳۰ میں) ثابت کیا ۱۸۸
ہے اور یہ اس اثر کا جزو ہے، جو اسلام میں بنو عباس کے زمانے میں پیدا
ہوا۔ لیکن جس طرح سے فلسفہ اور دوسرے ثقافتی انتقالات میں ہوا ہے،
کہ راست یونانی اثر سے پہلے ایک بالواسطہ اثر شام اور ایران کے ذریعے سے ہو چکا تھا اسی طرح
نو فلاطونی الٰہیات میں بھی ہوا، کیونکہ نو فلاطونی اثرات اسلام سے پہلے
شامیوں اور ایرانیوں پر پڑ چکے تھے۔ بعد کے راست اثر کے سلسلے میں سب
سے پیش پیش نام نہاد الٰہیات ارسطو ہے، جو بلا مبالغہ نو فلاطونیت کی سب
سے ممتاز اور سب سے کثیر الاشاعت کتاب ہے۔ یہ جیسا کہ ہم پہلے بیان
کر چکے ہیں فلاطینوس کی کتاب اینیڈس کے آخری تین حصوں کا مختصر ترجمہ
ہے۔ گو فلاطینوس کا تصوف مذہبی نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے، لیکن اس کی الٰہیاتی
تعبیر اسی طرح سے بہت آسانی کے ساتھ کی جا سکتی ہے، جس طرح سے بحیثیت
مجموعی کل نو فلاطونیت جمبلی کس، بت پرستان حرّان اور اس قسم کے لوگوں
کے ہاتھوں میں الٰہیاتی نظام بن جاتی ہے۔ صوفیا اس کے اطلاق پر مائل
تھے۔ ان کے برخلاف فلاسفہ نے خود کو اس کے فلسفی پہلو کی حد تک محدود
رکھا تھا۔ یہ بھی اغلب معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں اسلام پر
ڈائی اونائی سس کاذب کا اثر بھی پڑا ہے ڈائی اونائی سس کاذب کی
تحریرات چار کتابوں پر مشتمل ہیں جن میں سے دو، رسالۂ تصوفی الٰہیات جس
کے پانچ باب ہیں، اور رسالۂ اسمائے باری جس کے تین باب ہیں عیسائیوں کی

تصوفی الہٰیات کا سب سے بڑا مرکز رہے ہیں۔ ان تحریرات کا سب سے
۱۸۹ پہلے حوالہ ۵۳۳ء میں ملتا ہے، جب یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ ڈائی اونائی سس
ایریوپیگائٹ سینٹ پال کے ایک شاگرد کی تصنیف ہیں یا کم از کم اس کی
تعلیم کو پیش کرتے ہیں۔ متعدد مقامات پر مصنف ہیرو تھیس کو اپنا استاد
بتاتا ہے۔ اور اس سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے، کہ اس کی اصل ایک شامی راہب
بنام اسٹیفن بارسودیلی سے ہے، جو ہیرو تھیس کے نام کے تحت لکھا کرتا
تھا (دیکھو ایسا ان، مشرقی بائبل، ۲، صفحہ ۲۹۰-۲۹۱) یہ بارسودیلی اڈیسا
کی ایک خانقاہ کا صدر تھا، اور اس کا جیمس ساکن ساروغ سے مباحثہ ہوا
تھا، اس لیے ہم ان تحریرات کو پانچویں صدی عیسوی سے منسوب کر سکتے
ہیں۔ یونانی میں پہلی مرتبہ شائع ہونے کے بعد ان کا ترجمہ سریانی میں ہو گیا
اور چونکہ شامی عیسائی اُن سے واقف تھے اسلیے مسلمان بھی ان سے واقف
ہو گئے ہونگے۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی راست شہادت موجود
نہیں ہے کہ ان کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا، لیکن مائی بارسودیلی کی دوسری
تصانیف کے اجزا کا ذکر کرتا ہے، جو اس کی اپنی سلیجم ہوتینم میں عربی مخطوطات
کی شکل میں ملتے ہیں۔ تصوف اور فلسفے کے تعلقات کے روایتی نظریے کی
نسبت ایک حکایت ہے، جسے پروفیسر براؤن نقل کرتے ہیں (تاریخ ادبیات
ایران جلد ۲، صفحہ ۲۶۱ از اخلاق جلالی) یہ صوفی ابوسعید بن ابی الخیر (متوفی
۴۴۰ھ مطابق ۱۰۴۹ء) کی ہے، جن کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ابن سینا
سے ملے ہیں، اور اس سے گفتگو کی ہے۔ رخصت کے وقت ابوسعید نے
ابن سینا کے متعلق کہا جو کچھ میں دیکھتا ہوں یہ جانتے ہیں۔ ابن سینا نے کہا جو
کچھ میں جانتا ہوں یہ دیکھتے ہیں۔

لیکن عراق اور ایران میں ثانوی نوعیت کے کچھ اور اثرات بھی کام
کر رہے تھے اور جب ہم اس بات کا خیال کرتے ہیں، کہ ان علاقوں کی محکوم ۱۹۰
آبادی نے بڑی حد تک بنو عباس کے زمانے میں اسلامی قائدین کی حیثیت سے
عربوں کی جگہ لے لی تھی، تو یہ اہم بن جاتے ہیں۔ صوفیا کے سلسلے میں غالباً

ہم اصل زرتشتی مذہب کے اثر کا تو ذکر نہیں کرسکتے کیونکہ زرتشتی مذہب غیر راہبانہ
اور قومی نوعیت رکھتا ہے لیکن مانوی اور مزدکی مذہب (جو ایران کے دو آزاد خیال کلیساؤں
میں سے ہیں) سے ایک قطعی راہبانہ لہجے کا پتا چلتا ہے، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں
کہ اوائل صوفیہ میں سے اکثر نومسلم ہیں، اور انھوں نے زرتشتی مذہب کو
چھوڑ کر اسلام قبول کیا تھا، یا اس قسم کے غیر مسلموں کی اولاد ہیں تو ہمیں
یہ شبہہ ہونے لگتا ہے، کہ اگرچہ وہ بظاہر مسلم مذہب کا اقرار کرلیتے تھے، مگر
غالباً در اصل زندیق تھے، یعنی مخفی طور پر بدعتی اور مانوی یا مزدکی فرقوں کے پیرو
تھے، اور صرف ظاہری طور پر انھوں نے مسلم مذہب کا اقرار کرلیا تھا جیسا
کہ ان زندیقوں کا عام دستور تھا۔ ناستک اثرات کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے
جو واسطہ اور بصرے کے درمیانی دلدلی علاقے سینیہ کے ذریعے سے منتقل ہوئے
تھے۔ یہ لوگ نام نہاد صابیان حرّان سے ممیز رکھنے کے خیال سے مندئی
کہلاتے تھے۔ معروف کرخی کے والدین صابئی تھے۔ نیز ہمیں بدھ مذہب کے
اثرات کے امکان کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، کیونکہ اسلام سے پہلے کے
زمانے میں بدھ مذہب کی تبلیغ مشرقی ایران اور ماوراء النہر کے علاقے میں شدت
سے ہوئی تھی۔ بدھوں کی خانقاہیں بلخ میں موجود تھیں، اور یہ بات بھی
قابل لحاظ ہے، کہ ابراہیم بن ادھم (متوفی سنہ ۱۶۲ھ) کی نسبت روایتاً کہا
جاتا ہے کہ وہ بلخ کے بادشاہ تھے، اور انھوں نے درویشی کے خاطر اپنے
تخت و تاج کو خیرباد کہہ دیا تھا۔ لیکن غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ بدھ ۱۹۱
مذہب کے اثرات بہت قوی نہیں ہوسکے۔ کیونکہ صوفیا اور بدھوں کے
نظریوں میں اساسی فرق ہے۔ بدھوں کے نروان اور صوفیا کے فنا یعنی
روح کے روح الٰہی میں دوبارہ جذب ہوجانے میں ایک طرح کی مشابہت
ضرور ہے۔ لیکن بدھوں کا نظریہ یہ ہے، کہ روح آسائش مطلق کے لیے جذبۂ
سکون میں اپنی انفرادیت کو کھو دیتی ہے برخلاف اس کے صوفیا کے نظریے میں
بھی اگرچہ انفرادیت کے ضائع ہونے کی تعلیم ملتی ہے، مگر اس کی رو سے
حیات ابدی جمال الٰہی کے وجدی تصور پر مشتمل ہے۔ ہندوستان میں فنا کا مماثل

ملتا ہے، لیکن یہ بدھ مذہب میں نہیں بلکہ ویدانت کے وحدت الوجود میں ہے۔
عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ صوفیا کی تعلیم کے پہلے شارح ذوالنون مصری ہیں (المتوفی سنہ ۲۴۵ یا سنہ ۲۴۹ھ)۔ یہ فقیہہ مالک ابن انس کے شاگرد تھے جو ایسے زمانے میں گزرے ہیں، جب کہ اسلامی دنیا میں بہت کچھ یونانی اثر سرایت کر رہا تھا۔ یہ درحقیقت عبداللہ بن میمون کے تقریباً ہمعصر ہیں، جس کے کام کا ہم پہلے ہی تذکرہ کر چکے ہیں۔ ذوالنون کی تعلیم کو جنید بغدادی (المتوفی سنہ ۲۹۷ھ) نے منظم و مرتب کیا، اور اس میں تصوف کا اصل نظریہ ملتا ہے۔ اس میں توحید کی اور روح کے آخرکار ذات باری میں جذب ہو جانے کی تعلیم دی گئی ہے۔ یہ ایسا نظریہ ہے، جو نوفلاطونی تعلیم سے بہت مشابہ ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ تصوف میں جس ذریعے سے یہ اتحاد حاصل کیا جاتا ہے، وہ عقل کی وجدانی قوت کا استعمال نہیں ہے کہ بلکہ تقویٰ اور عبادت ہے۔ پھر بھی یہ دونوں تعلیمیں ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتی ہیں، کیونکہ بعد کے فلاسفہ کو ہم یہ کہتے سنتے ہیں کہ عقل کا بلند ترین استعمال حقائق ابدی کے وجدان میں ہے، نہ کہ اس کی کسی دوسری فعلیت میں۔ جامی کا بیان ہے، کہ جنید ایرانی تھے اور زیادہ تر ایرانیوں ہی کے ہاتھوں میں صوفیت کے نظریات ترقی کرتے ہیں اور وحدت الوجود کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ عملاً بعد کی نوفلاطونیت میں لاادریت اور وحدت الوجود دونوں موجود ہیں۔ لاادریت علت اول کے متعلق ہے، جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ علت خدا ہے، جس سے عقل فعال ایک اصدار ہے۔ اس نظریے کو فلاسفۂ اسماعیلیہ اور اسی قسم کے دوسرے فرقوں نے ترقی دی ہے لیکن صوفیہ کی تعلیم خدا کی طرف مرکوز ہے، جس کا علم ہو سکتا ہے، جس کو فلاسفہ عقل فعال یا کلمہ کہتے، اور یہ نشو و نما زیادہ تر وحدت الوجودی جہت میں ہوتا ہے۔ اس طرح سے جن نظریات کو جنید بغدادی نے ترقی دے کر بیان کیا[۱] ان کی ان کے مرید شبلی خراسانی نے (المتوفی سنہ ۳۳۵ھ) جرأت کے ساتھ تبلیغ کی۔ ۱۶۲

حسینؔ بن منصور، الحلاج (المتوفی ۳۰۹ھ) شبلیؔ کے ہم درس تھے، اور ان کے یہاں تصوف نہایت ہی غیر راسخ العقیدہ عناصر کے ساتھ متحد نظر آتا ہے۔ یہ نسلاً مجوسی تھے، اور ان کا قراطعہ سے قریبی تعلق تھا۔ غالباً یہ ان عقائد کے قائل تھے، جو عموماً علامت یا انتہا پسند شیعوں سے منسوب کیے جاتے ہیں مثلاً تناسخ حلول وغیرہ، یہ انا الحق کہنے کی بنا پر بدعتی کی حیثیت سے
۱۹۳ قتل کردیے گئے، کیونکہ اس طرح سے وہ خود کو خدا کہنے کے مدعی تھے۔ ان کے متعلق جو بیانات ملتے ہیں اس میں شدید اختلاف آرا ہے، قدیم تر مورخ جو اس موضوع پر اہل سنت کے نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں، زیادہ تر ان کو مکار شعبدہ باز کہتے ہیں جنھوں نے اپنی پر فریب کرامات سے چند مرید جمع کرلیے تھے، لیکن بعد کے صوفی مصنفین ان کو ولی اور شہید کہتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ ان کی تکلیف کا سبب یہ تھا، کہ انھوں نے روح اور حق تعالیٰ کے مابین اتحاد کا عظیم الشان راز فاش کردیا تھا۔ نظریۂ حلول یعنی خدا کا جسم انسانی اختیار کرنا غلات کے اہم مسائل میں سے تھا۔ حلاج کے خیال کے بموجب انسان دراصل الوہیت کا حامل ہوتا ہے، کیونکہ خدا نے اسے اپنی تمثال کے مطابق پیدا کیا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں ۲، ۳۲ خدا فرشتوں کو آدم کو سجدہ کرنے کا حکم دیتا ہے۔ حلول میں جیسے موجودہ زندگی میں توحید کا واقع ہونا قرار دیا جاتا ہے، خدا روح انسانی میں اسی طرح سے داخل ہوتا ہے، جس طرح کہ پیدائش پر روح جسم میں داخل ہوئی ہے۔ یہ تعلیم قدیم قبل اسلامی ایرانی عقائد یعنی عقائد حلول اور نو فلاطونیت کے فلسفی نظریات عقل یا نفس ناطقہ یا روح کا مرکب ہے۔ انگریزی مصنفین عام طور پر اس جزو کو جس کا نفس حیوانی پر عقل فعال کے اصدار کی حیثیت سے اضافہ ہوتا ہے، اور جس کی طرف یہ آخر کار لوٹ جائے گا، اور متحد ہو جائے گا، عام طور پر روح ہی کہتے ہیں دیکھو میسگنن کتاب الطواسین پیرس ۱۹۱۳ء) یہ صوفیت میں مشرقی اور یونانی عناصر کے خلط ملط ہو جانے کی نہایت ہی دلچسپ مثال ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تصوف کی نظری تعلیمات نے ایران اور ہندوستان سے جو کچھ بھی

لیا ہو، لیکن انھیں اپنے تفسیری مفروضات نوفلاطونیت ہی سے ملتے ہیں۔ یہ 194
اس لحاظ سے بھی دلچسپ ہے، کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ حلاج کی شخصیت
میں صوفی اور اسمٰعیلی گروہ کے فلسفی بہم ہو جاتے ہیں۔

ابویزید یا بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ھ) کی تعلیم بھی اس کے بہت
مشابہ تھی۔ یہ بھی مجوسی النسل تھے۔ وحدت الوجودی عنصر کی بہت صراحت
کے ساتھ تعریف کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا بحر ذخار ہے۔ وہ خود عرش
لوح محفوظ، قلم، کلمہ (یہ تمام تمثالات قرآن سے ماخوذ ہیں) ابراہیم، موسیٰ
عیسیٰ اور جبریل تھا۔ کیونکہ وہ سب لوگ جن کو وجود حقیقی حاصل ہوتا ہے
خدا میں جذب ہو کر اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔

وحدت الوجودی نظریات اور نظریہ حلول صوفیا کی تعلیم میں اکثر
آتے ہیں، لیکن یہ عام نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم صوفیا کی تعلیم کو صحیح طور پر
تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے، بلکہ عام اصول اور میلانات کو بیان کر سکتے
ہیں۔ صوفیا کا کوئی علحدہ فرقہ نہیں ہے، بلکہ یہ محض تصوفی میلانات کے دلدادہ
ہوتے ہیں، اور ملت اسلامی کے تمام شعبوں میں پھیلے ہوئے ہیں تیسری صدی
ہجری میں یہ شیعوں میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ اور اس وجہ سے
شیعی نظریات صوفیت میں داخل ہو گئے ہیں، مگر وہ اس کا کوئی لازمی جزو
نہیں ہیں۔ ٹھیک یہی حالت عیسائیت میں ہے، جہاں تصوف انتہا پسند
پراٹسٹنٹ فرقوں میں بھی ہے، اور کیتھولک کلیسائی فکری جماعتوں میں بھی
اور اس میں الٰہیاتی اختلافات کے باوجود بہت کچھ مشترک مواد پایا جاتا
ہے۔ صرف یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ تصوف کی اس وقت تک کوئی بنیاد
نہیں ہوتی، جب تک کہ روح انسانی اور خدائے تعالیٰ کے مابین اس قسم
کے علائق فرض نہ کیے جائیں، جن کا نوفلاطونیت سے اشارہ ملتا ہے صحیح معنی 195
میں عیسائی تصوف کی ابتدا مغرب میں اس وقت تک نہیں ہوتی، جب تک
سوڈو ڈایونائی سس کی تصانیف کا نویں صدی عیسوی میں لاطینی میں ترجمہ
نہیں ہو جاتا اور اسلامی تصوف کی ابتدا الٰہیات ارسطو کے ترجمے سے ہوتی ہے

دوسری طرف یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے، کہ تصوف سے عام طور پر الٰہیات نہایت شدت کے ساتھ متاثر ہوتی ہے۔ تصوف کا میلان مذہبی آزادی کی طرف ہے، اس لیے یہ شعوری یا غیر شعوری طور پر مقررہ اعتقادی تعلیم اور نظری الٰہیات اور فلسفے کے مخالف ہے۔

سطحی طور پر اسلامی تصوف بھی ایک فرقے کی حیثیت سے منظم ہو جاتا ہے۔ اکثر اوقات صوفیا کے مختلف مدارج کا ذکر ہوتا ہے، لیکن یہ مدارج عہدوں کی صورت نہیں رکھتے جیسا کہ اسمٰعیلیہ یا اس قسم کی دوسری جماعتوں میں ہے بلکہ شخصی تقدس کے راستے میں تدریجی منزلوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس قسم کی اصطلاحات محض خیالی ہیں اور شاید یہ کسی فرقے سے ماخوذ ہیں کیونکہ تصوف سب سے پہلے، اور سب سے زیادہ آزادی کے ساتھ بعض انتہا پسند شیعہ جماعتوں میں پھیلا تھا۔ طریقت کے مبتدی کے لیے عام طور پر معمول یہ تھا اور اب بھی ہے، کہ وہ خود کو کسی تجربہ کار روحانی پیشوا کی ماتحتی میں دے جو اس کے استاد کی حیثیت سے عمل کرتا ہے، اور جسے شیخ، مرشد یا پیر کہتے ہیں۔

اکثر صورتوں میں اس شاگردی میں استاد کی مطلق کورانہ اطاعت کرنی ہوتی ہے، کیونکہ جو لوگ دنیاوی اغراض سے کنارہ کش ہونا چاہتے ہیں ان کے لیے شخصی خواہشوں اور میلانات کا ترک کرنا اور ان تمام باتوں سے محترز رہنا ضروری ہے، جو ذاتی ارادے سے منسوب کی جاسکتی ہیں۔ مریدوں ۱۹۶
کے کسی مشہور پیر کے گرد جمع ہو جانے سے درویشوں کی برادریوں کی بنیاد پڑتی ہے، جو بعض اوقات دنیاداروں کی برادریوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ لوگ اپنے دنیاوی مشاغل میں مشغول رہتے ہیں اور وقتاً فوقتاً مذہبی اذکار و مشاغل کے لیے جمع ہو جاتے ہیں اور بعض اوقات مستقل جماعتیں بن جاتی ہیں جو شیخ کی سخت نگرانی اور انتہائی اطاعت میں زندگی بسر کرتی ہیں۔ اس قسم کے خانقاہی اداروں کے آثار دمشق میں تقریباً ۱۵۰ھ میں ملتے ہیں اور خراسان میں تقریباً ۵۰ سال بعد۔ مگر اسلام کے موجودہ سلسلوں میں سے کوئی بھی اتنا قدیم نہیں ہے۔ ہم شیخ علوان کا ذکر سنتے ہیں (متوفی ۱۴۹ھ) جن کا مزار جدہ میں

ہے، اور جو الونیہ جماعت کے بانی ہیں، جو اب رفاعیہ کی صرف ایک شاخ ہے اور جماعتیں بھی ہیں جو ادھمیہ، بسطامیہ، سقطیہ کے نام سے مشہور ہیں، اور جو اپنے کو ابراہیم بن ادھم، بایزید بسطامی اور سری سقطی سے منسوب کرتی ہیں لیکن جن کی حقیقی اصل مشکوک ہے۔

چھٹی صدی ہجری میں ہم اپنے آپ کو زیادہ مستحکم بنیاد پر پاتے ہیں۔ رفاعیہ کے اس دعوے پر شبہہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ان کے بانی ابو العباس احمد بن علی الحسن، علی ابن ابی عباس رفاعی (متوفی ۵۷۸ھ) ہیں یہ دجلہ وفرات کے سنگم کے قریب ام عبیدہ کے رہنے والے تھے اپنی زندگی میں انھوں نے مریدوں کی ایک بڑی جماعت جمع کرلی تھی جنھیں انھوں نے ۵۷۶ھ میں ایک باقاعدہ سلسلے کے اندر مرتب کر دیا تھا۔ اس سلسلے کے ارکان جماعت کے اندر ایک شیخ کے ماتحت رہتے تھے، جس کی وہ بے چون وچرا اطاعت کرتے تھے لیکن اور سلسلوں کی طرح اس میں بھی دنیادار ارادت مندوں کی ایک تعداد تھی۔ چونکہ ان کے کوئی اولاد نہیں تھی، اس لیے ان کے انتقال کے بعد اس سلسلے کی صدارت ان کے بھائی کے خاندان میں منتقل ہوگئی۔ اس
۱۹۷ زمانے میں اس کی دو شاخیں ہیں (۱) الونیہ جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے (۲) جبوی جو رسم دو اسا سے تعلق رکھنے کی بنا پر زیادہ مشہور رہے، جس میں شیخ اپنے مریدوں کے جسموں پر سے چلا کرتا تھا۔ مصر میں اس وقت جتنے سلسلے ہیں ان سب میں یہ سلسلہ اپنے ذکر کے جلسوں میں مجنونانہ مراسم کی جانب سب سے زیادہ مائل ہے۔ اس کے ارکان اپنے آپ کو اس موقع پر کاٹ ڈالتے ہیں، تیز سیخیں اور چاقو اپنے جسموں میں گھسا لیتے ہیں، سانپوں وغیرہ کو نگل لیتے ہیں اور ذکر کے وقت خدا کا نام اتنی بار دہراتے ہیں کہ آخرکار یہ نیم مبہم کراہ کی آواز بن کر رہ جاتی ہے۔ عموماً سیاہ عمامہ ان کا امتیازی لباس ہوتا ہے۔ قادریہ، عبد القادر جیلانی (متوفی ۵۶۱ھ) کو اپنا بانی بتاتے ہیں۔ یہ جب ذکر کرتے ہیں، تو رفاعیہ کی طرح سے آگ کھانے، سانپ نگلنے یا خود کو زخمی کرنے کی کوئی حرکت نہیں کرتے، بلکہ صرف خدا کا نام صاف طور پر

ادا کرلیتے ہیں، اور اس کے بعد ایک وقفہ ہوتا ہے۔ بداویہ کی بنیاد ابو الفتا احمد (متوفی ۶۷۵ھ) سے پڑی ہے، جن کا مزار زیرین مصر میں طنطا کے مقام پر ہے۔ یہ ذکر سنجیدہ انداز میں کرلیتے ہیں۔ خدا کا نام بلند آواز سے دہرایا جاتا ہے اور اس میں آگ کھانے کاٹنے، سانپ کھانے وغیرہ کی حرکتیں نہیں ہوتیں۔ مولویہ یا رقصان درویشوں کی ابتدا ایرانی صوفی شاعر جلال الدین رومی نے ڈالی ہے، جو مشہور نظم مثنوی کے مصنف ہیں۔ سہروردیہ اپنی ابتدا کو شہاب الدین سہروردی سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ بغداد کے وحدت الوجودی صوفی تھے جنھیں ۵۸۷ھ میں صلاح الدین نے قتل کرا دیا تھا۔

ان تمام سلسلوں میں سے ہر ایک میں تعلیم کے خاص نصاب نے کم و بیش رسمی صورت اختیار کرلی ہے، اور بعض ایسے بڑے اساتذہ گزرے ہیں، جن کی تحریرات نے درسیات کی شکل اختیار کرلی ہے، اور اس طرح سے ان کے خیالات سے عام طور پر کل صوفیت متاثر ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ۱۹۸
باوجود حقیقت یہ ہے کہ صوفیا کی تعلیم دراصل انتخابی ہوتی ہے، اور اس کو عام اصول اور میلانات کی شکل میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ان میں مندرجۂ ذیل سب سے عام معلوم ہوتے ہیں۔

(۱) صرف خدا ہی کا وجود ہے، اور صرف خدا ہی حقیقت ہے، اس کے علاوہ باقی تمام چیزیں دھوکا ہیں۔ توحید باری تعالیٰ کے نظریے کی یہ تصوفی تعبیر ہے۔ صحیح معنی میں خدا کے یہاں عقل فعال کے معنی ہیں یعنی خدا کا اظہار جو خود نا قابل علم ہے۔ لیکن صوفی اس فلسفی امتیاز کو واضح نہیں کرتا، یا دیدہ و دانستہ منظہر خدا کو خدا کہتا ہے۔ لیکن انسان میں ایک نفس ناطقہ ہے، جس سے خدا کو وہی نسبت ہے، جو عکس کو اس شے سے ہوتی ہے، جس کا یہ عکس ہوتی ہے، اور یہ حقیقت الٰہی تک پہنچنے کی قابلیت رکھتی ہے۔ چونکہ خدا کے علاوہ جو کچھ ہے، وہ محض دھوکا ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ خدا کا علم جو حقیقت ہے، مخلوق اشیا کے واسطے سے حاصل نہیں ہوسکتا، اور اس طرح سے صوفیا نو فلاطونیوں کی طرح سے نفس ناطقہ کے فوری وجدان کو

دلائل کی نسبت زیادہ اہمیت دینے لگے، اور اس طرح سے راست انکشاف
کو اس شے پر فضیلت دینے لگے، جسے معمولاً عقل کہا جاتا ہے۔ یہ باتیں تصوف
کی تمام اشکال میں مشترک ہیں اور ان کا نتیجہ یہ ہے کہ وجد یا اسی قسم کے
روحانی تجربے کو سابقہ وحی کی اس تدوین پر ترجیح دی جاتی ہے،
جو قرآن میں مذکور ہے۔ مسئلۂ حال یا مقام کو ذوالنون مصری نے بیان کیا تھا
۱۹۹ اور اس سے فنا یعنی اس دنیا کی اشیا سے بے حسی مترشح ہوتی ہے، اور بالآخر
بقا جو ذات باری کے اندر ہے۔ بالعموم اس قسم کے تجربے سے حس باطل
ہو جاتی ہے، اگرچہ یہ صورت ہمیشہ نہیں ہوتی اور صوفیا کے ایسے بہت سے
قصے ہیں، جن میں یہ بتایا گیا ہے، کہ وہ مار پیٹ یا زخم کو بالکل محسوس
نہیں کر سکتے، اور یہ بات قصے ہی کی حد تک محدود نہیں ہے کیونکہ اس
زمانے میں بھی درویش انتہائی تکالیف کو کامل خندہ پیشانی کے ساتھ
برداشت کرتے ہیں، اور اس کی وجہ غالباً ایسے نفسیاتی قوانین ہیں جنھیں
اچھی طرح سے سمجھا نہیں گیا ہے، اور رفاعی اور دوسرے سلسلوں کے درویش
جو مشقیں کرتے ہیں، اس میں بھی یہی تصور مضمر ہوتا ہے۔ ذکر کے نام سے
جو مشق مشہور ہے، اور جو قرآن ۳۳، ۴۱ کے اس حکم کے مطابق ہے کہ
خدا کو اکثر یاد کیا کرو، حالت وجد کی طرف ترقی کرنے کی ایک کوشش ہوتی
ہے۔ شاید صوفیا کے اثر ہی کے ذریعے سے ہم دیکھتے ہیں، کہ فلسفہ اس علم کو
ترجیح دینے لگا ہے جو ذاتی وجدان سے حاصل ہوتا ہے، اور بلاشبہ بعد کے
فلاسفہ اسی قسم کے اثر سے وجد کو راست فہم حقیقت کا وسیلہ سمجھنے لگے ہیں۔

(۲) صوفیا کا نظریۂ باری تعالیٰ یعنی یہ کہ صرف وہی حقیقت ہے براہ راست
صرف پیدائش ہی کو نہیں بلکہ مسئلہ خیر و شر کو بھی متاثر کرتا ہے۔ جس طرح سے ایک
شے کا علم صرف اس کی ضد سے ہو سکتا ہے، مثلاً روشنی کا تاریکی سے صحت کا بیماری
سے، وجود کا عدم سے اسی طرح سے انسان کو خدا کا علم صرف حقیقت اور عدم حقیقت
کے تقابل سے ہو سکتا ہے، اور ان دونوں ضدوں کی آمیزش سے عالم مظاہر
پیدا ہوتا ہے، جس میں روشنی کا علم تاریکی کے پائین سے ہوتا ہے اور خود تاریکی ۲۰۰

صرف روشنی کا عدم ہوتی ہے، یا جس طرح سے وجود علت اول کے تدریجی صدور کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جو ہر صدور میں کمزور تر یا کم حقیقی بن جاتا ہے اور جیسے جیسے حقیقت سے بعید تر ہوتا جاتا ہے، یہ کم حقیقی بننے کے ساتھ ساتھ زیادہ قابل ادراک ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح سے شر جو حقیقت کے اخلاقی حسن کا انکار محض ہے، جدید ترین اصدار میں غیر حقیقی پائین معلوم ہوتا ہے، جو علت اول سے عالم مظاہر میں اصدار کے اظلال کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس لیے شر حقیقی نہیں ہے، یہ محض نتیجہ ہے حقیقت اور عدم حقیقت کے اختلاط کا اور لازمی نتیجہ ہے۔ درحقیقت یہ بات اس نظریے کے اندر مضمر تھی، کہ خدا کے علاوہ اور تمام چیزیں غیر حقیقی ہیں۔

(۳) روح کا مقصد خدا سے متحد ہونا ہے۔ اس نظریۂ توحید کو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، شروع ہی میں اسلامی تصوفی الٰہیات میں بیان کیا گیا تھا۔ ڈاکٹر نکلسن کی رائے ہے، کہ صوفیا کا انفرادی ذات کے وجود عام میں فنا ہو جانے کا تصور یقیناً ہندی الاصل ہے۔ اس کے پہلے بڑے شارح ایرانی صوفی بایزید بسطامی تھے، جنھوں نے ممکن ہے اس کو اپنے شیخ ابو علی سندھی سے حاصل کیا ہو (نکلسن صوفیائے اسلام صفحہ ۱۷)۔ لیکن یہ ایک ایسے نظریے کے پیش کرنے کا صرف جزئی طریقہ ہے، جس کا حلقہ بہت زیادہ وسیع ہے اور کل تصوفی تعلیم میں موجود ہے جس میں نو فلاطونیہ بھی داخل ہیں۔ بلند ترین معنی میں یہ اخلاقیات صوفیا
کی بنیاد ہے، کیونکہ خیر کبریٰ کی اس طرح سے تعریف کی جاتی ہے کہ یہ انفرادی روح ۲۰۱
کے خدا کے ساتھ واصل ہونے پر مشتمل ہے۔ اور وہ تمام باتیں جو اس مقصد میں مزاحم ہوتی ہیں، شر ہیں اور یہ بات عیسائی تصوف اور تصوف کی باقی تمام اقسام پر بھی یکساں صادق آتی ہے۔ ہم قطعی طور پر یہ تو نہیں کہ سکتے کہ وحدتی حالت کا نظریہ نو فلاطونیت یا بدھ مذہب یا ناسطیت سے ماخوذ ہے، کیونکہ یہ سب کی مشترکہ ملکیت ہے، اور خدا کی ماہیت اور روح انسانی کی نوعیت کے تصوفی مقدمات کا قدرتی نتیجہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس نظریے کے بعض اجزا سے ہندی جزئیات کا اظہار ہوتا ہو، لیکن تصوفی نظریہ آرائی کے تمام باقی حصوں کی طرح سے اس میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ الٰہیاتی نظام تیار کرنے کے لیے تعمیری نظریہ

نو فلاطونی استعمال کیا گیا ہے۔ تصوف میں بھی یونانی ذہن نے مفروضات کی تحلیل
وتعمیر میں اپنا اثر کیا ہے۔

ابتدا ہی سے روح کی منبع الٰہی سے متحد ہونے کی خواہش کو، ایسے الفاظ
میں بیان کیا جانے لگا تھا، جو انسانی عشق ومحبت سے لیے گئے تھے۔ کسی قدر
تامل کے ساتھ ہم کہ سکتے ہیں کہ یہ جزو قطعاً مشرقی ہے، اگرچہ یہ ایسی خواہش کے
ظاہر کرنے کا صرف ایک وسیلہ تھا، جو تصوف کی تمام اقسام سے مخصوص ہے۔
بعد کے زمانے میں ہم یہی عیسائی تصوف میں بھی دیکھتے ہیں، اگرچہ وہاں یہ بہت
زیادہ دبی ہوئی ہے اور حقیقی خط اتصال کوئی اگر ہے، تو اس کا دیکھنا آسان نہیں۔ شاید
روح کی آرزو کے ظاہر کرنے کے ذریعے کی حیثیت سے ہمیں یہ کہنا پڑے کہ یہ چیز مستقل طور پر پیدا ہوئی ہے
صوفیا کی تعلیم کو مخالفت کے بغیر ترقی نہیں ہوئی، اور مخالفت زیادہ تر
تین وجوہ سے ہوئی (۱) صوفی ہر وقت کی نماز کے حامی تھے جس کی صورت یہ تھی
کہ وہ مسلسل خاموشی کے ساتھ خدا کے حضور میں رہیں اور اس وجہ سے وہ پنج وقتہ ٢٠٢
مقررہ نماز کے نظر انداز کرنے پر مائل تھے، جو اسلام میں فرائض میں سے ہے۔
اور اس کے امتیازی نشانات میں سے شمار ہوتی ہے۔ بالآخر صوفیا یہ کہنے لگے
کہ یہ مقررہ عبادت عام لوگوں کے لیے ہے، جنھوں نے عمیق تر روحانی علم میں
کوئی ترقی نہیں کی، لیکن پختہ تر لوگ اس کو نظر انداز کر سکتے ہیں، اور یہ نتیجہ اس
کے بہت مشابہ ہے، جس تک فلاسفہ پہنچے تھے (۲) انھوں نے اذکار کو
رواج دیا، جو خدا کے نام کے مسلسل دہرانے پر مشتمل تھے، اور عبادت کی یہ
صورت اسلام میں قدیم تر زمانے میں بالکل مفقود تھی، اور لہذا یہ ایک بدعت
تھی (۳) ان میں سے اکثر نے توکل کو اپنا وطیرہ بنا لیا تھا، اور ہر قسم کی محنت
یا تجارت سے گریز کرتے تھے، بیماری میں طبی امداد سے انکار کرتے تھے، اور
مومنین کی خیرات پر بسر اوقات کرتے تھے۔ یہ تمام باتیں بدعت تھیں اور اس
وجہ سے ان کی قطعی طور پر مخالفت کی گئی، جس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی، کہ یہ
روایتی اسلام کے سنجیدہ لہجے کے خلاف تھیں، جو ہمیشہ سے مشرقی تعصب کو
شبہہ کی نظر سے دیکھتا رہا ہے۔ سب سے سخت اعتراض یہ تھا کہ یہ درحقیقت

قرآن کے مذہب کو غیر ضروری بنا دیتا ہے، اور یہ بات اگر صراحتہً نہیں کہی جاتی، تو اس میں مضمر ضرور ہے۔ اس لئے خدا کا بالکل نیا تصور اور مذہبی قدر و قیمت کا نیا معیار رائج کیا ہے۔ اگر صوفی تصورات کا غلبہ ہو جائے تو مذہب اسلام کی عبادات زیادہ سے زیادہ ان لوگوں کے بے زبان دستوروں کی حیثیت سے قابل برداشت رہ جائیں گی، جنھیں حقیقی مذہب کا علم نہیں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو فلسفی اصول ان نو فلاطونی ارسطاطالیسی کتابوں سے رائج ہو گئے تھے، جو اس وقت عام طور پر لوگوں میں رائج تھیں وہ اس
۲۰۳ حد تک با اثر تھے، اور انھیں قرآن کے مطابق خیال کیا جاتا تھا، کہ صوفیت
جس حد تک کہ یہ نو فلاطونیت تھی اسلام کے مخالف نہیں معلوم ہوتی تھی، بلکہ اس کے رواجی اعمال و عبادات کے مخالف تھی۔

اس کے باوجود صوفیت کو عموماً بدعت خیال کیا جاتا تھا، نہ صرف ان نئی نئی باتوں کی وجہ سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، بلکہ اس وجہ سے بھی کہ اس کے شدید تر حامیوں کے نظریوں اور غالی شیعوں کے نظریوں میں قریبی تعلق تھا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات نہایت ہی اہم ہے، کہ اس نے زیادہ تر ان عناصر میں ترقی کی جو سب سے زیادہ فلسفے کی جانب متوجہ تھے، اور اب تک زرتشتی اور ہندو کی تصورات سے وابستہ تھے۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیت کی بدنامی زیادہ تر اسی کی خراب صحبت کا نتیجہ تھی۔ غزالی کے زمانے سے پہلے (متوفی ۵۰۵ھ) صوفیت کو راسخ العقیدہ اسلام میں جگہ حاصل نہیں ہو سکی۔ غزالی کم عمری ہی میں یتیم ہو گئے تھے، اور انھیں ایک صوفی دوست نے تعلیم دلائی تھی، اور اشعری بن جانے کے بعد، اور اس حیثیت سے نظامیہ بغداد کی صدارت کرتے وقت انھوں نے خود کو روحانی مشکلات میں مبتلا پایا، اور گیارہ سال گوشہ نشینی اور ریاضت میں بسر کیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب وہ معلم کی حیثیت ۴۹۹ھ میں واپس آئے تو ان کی تعلیم پر تصوف کا نہایت ہی گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ علاوہ ان اصول کی طرف لوٹ آئے تھے جن کی انھیں ابتدائی عمر میں تعلیم دی گئی تھی۔ چونکہ غزالی کا رفتہ رفتہ

اسلامی علم کلام میں اثر غالب ہوگیا، اس لیئے صوفیت کی ایک معتدل اور راسخ العقیدہ شکل سنی الہیات میں داخل ہوگئی، اور اس وقت سے اپنی جگہ پر قایم ہے۔ ۲۰۴
اس کے ساتھ ہی غزالی نے تصوف کو حکمی شکل دے دی، اور اس میں ایسی اصطلاحات داخل کردیں، یا ان کی حمایت کی، جو فلاطینوس سے ماخوذ تھیں۔ اس قسم کی صوفیت ایسی اسلامی تصوفی الہیات ہے، جسے شیعی زوائد سے پاک وصاف کر دیا گیا ہے۔ اہل سنت والجماعت میں معتدل صوفیت کا یہ رواج چھٹی صدی ہجری میں ہوا۔

اگلی صدی میں صوفیت اسپین میں پہنچتی ہے لیکن یہاں یہ اہل سنت کے واسطے سے پہنچی تھی اور اس لیئے ایشیائی تصوف سے مختلف ہے۔ پہلے اندلسی صوفی محی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ) معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے ایشیا کا سفر کیا تھا، اور دمشق میں انتقال کیا۔ یہ ابن حزم کے پیرو تھے جو جیسا کہ ہم کو آئندہ چل کر معلوم ہوگا، ایسے فقہی نظام کی نمایندگی کرتے ہیں، جو ابن حنبل کے نظام سے بھی زیادہ انتہا پسند ہے۔ خود اسپین میں مشہور صوفی عبد الحق ابن سبعین (متوفی ۶۶۷ھ) تھے جن سے ہسپانوی صوفیت کی مخصوص روش کا اظہار ہوتا ہے، اور جو فلسفی بھی تھے، کیونکہ ہسپانوی صوفیت دراصل نظری تھی۔ موحدی دور کے دوسرے فلاسفہ کی طرح سے وہ بظاہر ظاہریہ میں سے تھے جو اہل سنت کی سب سے زیادہ تنگ خیال جماعت تھی۔

ساتویں صدی ہجری میں جلال الدین رومی (متوفی ۶۷۲ھ) بھی گزرے جن پر عملاً صوفیت کے عہد زریں کی انتہا ہوتی ہے۔ یہ اگرچہ ایرانی تھے مگر کچے سنی۔ یہ بلخ کے رہنے والے تھے، مگر ان کے والد اس شہر کے چھوڑنے اور مغرب کی طرف نقل مکان کرلنے پر مجبور ہوئے۔ بالآخر انھوں نے قونیہ میں سکونت اختیار کرلی، جہاں [illegible] ان کا انتقال ہوگیا۔ جلال الدین کو ان کے والد نے تعلیم دی تھی اور ان کے انتقال کے بعد انھوں نے حلب اور دمشق میں مزید تعلیم حاصل کی، جہاں پر وہ برہان الدین ترمذی کے زیر اثر آئے، جو ان کے والد کے شاگردوں میں سے تھے، اور جنھوں نے صوفی نظریات میں ان کی تربیت

کو جاری رکھا۔ اس استاد کی وفات کے بعد، ان کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی۔ یہ عجیب و غریب آدمی تھے، مگر ولی اللہ تھے۔ ان کی روحانی قوت تو بہت بڑھی ہوئی تھی، مگر ناخواندہ تھے۔ انھوں نے اپنے زمانے پر اپنے شدید روحانی جوش اور اپنے کردار و سیرت کی عجیب و غریب خامی کا غیر معمولی اثر چھوڑا۔ شمس تبریز کے انتقال کے بعد جلال الدین نے اپنی شہرہ آفاق صوفیانہ نظم مثنوی کا آغاز کیا۔ اس کتاب کو ترکی ممالک میں غیر معمولی شہرت اور احترام حاصل ہے۔ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جلال الدین نے درویشوں کے ایک سلسلے کی بنا ڈالی، جو مولویہ کے نام سے مشہور ہیں اور جنھیں اہل یورپ رقصاں درویش کہتے ہیں۔

تصوفی نظریات کا پورا دور ذوالنون سے شروع ہوتا ہے اور جلال الدین پر ختم ہوتا ہے۔ بعد کے مصنفین ان کی تعلیم کو نئی ادبی صورت میں صرف دہرا دیتے ہیں۔ نمونے کے طور پر چند مثالیں پیش کر دینا کافی ہے۔ آٹھویں صدی ہجری میں ایک شخص عبدالرزاق (متوفی ۷۳۰ھ) وحدت الوجودی صوفی گزرے ہیں، جنھوں نے محی الدین ابن عربی پر ایک شرح لکھی ہے، اور ان کی تعلیم کی حمایت کی ہے۔ وہ نظریۂ اختیار رکھنے اس بنا پر حامی تھے کہ روح انسانی کا صدور خدائے تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس لیے یہ خدائی خصوصیات سے بہرہ ور ہے۔ ان کے نزدیک یہ عالم بہترین ممکنہ عالم ہے۔ حالات میں
۲۰۴ فرق ضرور ہے، اور عدل یہ ہے کہ ان کو تسلیم کر لیا جائے اور اشیا کو ان کے ماحول کے مطابق بنایا جائے۔ بالآخر تمام اشیا نابود ہو کر خدا میں از سرنو جذب ہو جائیں گی، کیونکہ صرف وہی حقیقت ہے۔ انسان تین قسم کے ہوتے ہیں۔ پہلی قسم دنیا داروں کی ہے، جن کی زندگی ذات کی طرف مرکوز ہوتی ہے اور جو مذہب سے بے پروا ہوتے ہیں۔ دوسری قسم میں صاحب عقل لوگ داخل ہیں، جو خدا کو اس کی خارجی صفات اور اظہارات سے عقلاً دریافت کرتے ہیں، تیسری قسم میں روحانی لوگ داخل ہیں، جو خدا کا وجدانی طور پر ادراک کرتے ہیں۔

اگرچہ صوفیت نے اسلامی زندگی میں ایک مسلمہ حیثیت اختیار کرلی لیکن ایسا بلا مخالفت کے نہیں ہوا ہے۔ سربرآوردہ مخالفین میں حنبلی مصلح ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) داخل ہیں، جو انتہا پسند مگر مقبول عام الہیات کی نمایندگی کرتے ہیں ابن تیمیہ مذاہب فقہ میں سے کسی ایک کی رسمی پابندی کی مخالفت کرتے ہیں ان کے نزدیک اجماع کو کوئی اہمیت حاصل نہیں، جو اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتحاد پر مبنی ہو۔ وہ اشعری اور غزالی کی مدرسی الہیات کی تردید کرتے ہیں اور صفات الٰہی کی ان اصولوں پر تعریف کرتے ہیں جن کو ابن حزم نے قائم کیا تھا۔ اس زمانے میں صوفی النصر المنبجی قاہرہ میں ممتاز تھے۔ ان کو ابن تیمیہ نے ایک خط لکھا، جس میں صوفیا کے نظریۂ اتحاد کو بدعت قرار دیا۔ اس سے اسلام کی دو مخالف قوتوں کے مابین یعنی روایتی اہل سنت اور صوفیا میں قضیہ پیدا ہوگیا، جس کی وجہ سے ابن تیمیہ کو زدوکوب اور قید و بند کے مصائب میں مبتلا ہونا پڑا۔ اپنی زندگی کے آخر زمانے میں یعنی ۷۲۶ھ میں ابن تیمیہ نے فتویٰ دیا کہ اولیا کے مزاروں کا احترام جن میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا روضۂ شریف بھی داخل ہے، ناجائز ہے، اور اسی طرح سے طالب امداد ہونا ۲۰۷
بھی درست نہیں۔ اس بارے میں وہ اٹھارویں صدی عیسوی کی وہابی اصلاح کے پیشرو تھے۔ ایسے مسودات موجود ہیں جن میں عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کی تصانیف کو اپنے قلم سے لکھا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عبدالوہاب نے اس مصلح کی تصانیف کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا تھا اور وہ ان کے تمام نظریات کو نقل کرتا ہے۔

الشعرانی ساکن قاہرہ (متوفی ۹۷۲ھ) آخری زمانے کے سنی صوفیہ کا نمونہ ہیں۔ وہ عام طور پر ابن عربی کے متبع ہیں، مگر ان کی وحدت الوجود کے قائل نہیں۔ ان کی تصانیف بلند تر تفکر اور ادنیٰ درجے کے اوہام کا عجیب و غریب نمونہ ہیں۔ ان کی زندگی جنات اور دوسرے فوق الفطری وجودوں کی ملاقاتوں سے پر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حقیقت تک عقل کے ذریعے سے نہیں پہنچ سکتے بلکہ اس تک صرف وجد و حال کے نظاروں کے ذریعے سے رسائی ہو سکتی

ہے۔ ولی وہ شخص ہے، جسے وہبِ الہام، یا ذات روحی کا راست فہم ہوتا ہے، لیکن یہ رحمت وحی سے مختلف ہوتی ہے، جو انبیا کو عطا ہوتی ہے، اور وحی کے لیے وحی نبوی کے تابع ہونا ضروری ہے۔ تمام اولیا دراصل قطب کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن قطب صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرتبے میں کم ہوتا ہے لیکن درویش جو طریقہ بھی اختیار کرے خدا کی طرف سے اس کی رہبری ہوتی ہے۔ خود شعرانی جنید کے طریقے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اہل شریعت کا اختلاف آرا لوگوں کی مختلف ضروریات کے مطابق ہے۔ الشعرانی درویشوں کے ایک سلسلے کے بانی ہیں جو سلسلۂ بداویہ کی ایک شاخ ہے۔ ان کی تحریرات کا دورِ جدید کے اسلام پر بہت اثر پڑا ہے اور یہ ان لوگوں کے لیے ایک ضابطۂ عمل قایم کرتی ہیں جو جدید صوفی اصلاح کے حامی ہیں۔

باب (۸)

راسخ العقیدہ مدرسیت

اسلام میں راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام کی تحریک ایسے نشو و نما ۲۰۸
کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، جو چوتھی اور پانچویں صدی ہجری (گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی) میں پھیلا ہوا ہے، اور اس کے تین طبقے ہیں، یعنی اشعری باقلانی اور غزالی۔ اس قسم کا نشو و نما دراصل اسلام کی داخلی تاریخ اور اسلامی الٰہیات کے ارتقا سے متعلق ہے، لیکن اس کا عربی فکر کے لاطینی عیسویت کی طرف منتقل ہونے میں بھی دو طرح سے اثر ہوا ہے۔ (۱) ایک تو راست اثر ہوا ہے، اور وہ اس طرح ہے، کہ غزالی کو اس زمانے میں سب سے بڑی عربی سند سمجھا جاتا تھا جب لاطینیوں نے شارحین ارسطو کا مطالعہ کرنا شروع کیا، اور ان کی تعلیم سے سینٹ تھامس اکوئنس اور دوسرے مدرسی مصنفین اقتباس کرلیتے ہیں۔ (۲) دوسرے اس کا اثر بالواسطہ ہوا کیونکہ ابن رشد کے کام کا بیشتر حصہ غزالی کے متبعین کے خلاف بحث کی صورت رکھتا ہے مثلاً ابن رشد کی کتاب تہافتہ التہافہ

غزالی کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ کی تردید ہے۔ اس لئے غزالی کی حیثیت اور تعلیم اور
ان اثرات کے متعلق کچھ نہ کچھ مطالعہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، جس نے ان
کے کام کے لیے راستہ تیار کیا۔ راسخ العقیدہ مدرسیت یا علم کلام جیسی تحریک کا ۲۰۹
عالم وجود میں آنا ناگزیر تھا۔ تیسری صدی ہجری کی صورت حال کا برداشت کرنا
ناممکن ہوگیا تھا۔ راسخ العقیدہ مسلمان شدت کے ساتھ حدیث پر کاربند تھا اور
بدعت کے تسلیم کرنے سے قطعاً انکار کرتا تھا۔ یہ صورت اس حالت کا ردعمل تھی
جو اس کے فلاطون اور ارسطو کے الہامی اساتذہ تسلیم کرنے سے پیدا ہوگئی تھی
کیونکہ معتزلہ کی بعد کی غلطیوں سے یہ ظاہر ہوا کہ کس قدر خطرناک نتائج وہ لوگ
اخذ کرسکتے ہیں جو یونانی اثر کے تحت آتے ہیں، اور جتنی صحت کے ساتھ یونانی
فلاسفہ کا مطالعہ کیا گیا، اتنی ہی بدتر قسم کی بدعات ان سے جمع ہوتی گئیں۔
راسخ العقیدہ فکر نے خود کو ایک طرف تو معتزلہ اور فلاسفہ سے اور دوسری
طرف شیعوں، اور صوفیا سے احتیاط کے ساتھ الگ رکھا تھا، اور خود کو قرآن
کی تفسیر حدیث اور شریعت کے مطالعہ کا پابند رکھا تھا جس میں بغداد میں
ابن حنبل کا انقلاب انگیز اثر اس زمانے میں غالب تھا تیسری صدی ہجری کا پورا
زمانہ اہل سنت کے ردعمل کا زمانہ تھا، اور جو زیادہ تر مامون کی اس بدبخت
کوشش کا نتیجہ تھا، جو اس نے اپنی رعایا پر عقلیت کے عائد کرنے کے لئے کی تھی
غزالی اپنی کتاب اعترافات میں ہمیں بتاتے ہیں، کہ مخلص مسلمان تمام علوم
قطعیہ کو خطرناک سمجھ کر رد کرنے پر مجبور پاتے تھے، اور اس لیے انھوں نے
کسوف وخسوف کے متعلق حکمی نظریات کو رد کردیا تھا۔ ہر قسم کی نظریہ آرائی پر
ایک قید عاید تھی کیونکہ یہ عقائد یا اعمال میں بدعت کی طرف لے جاتی تھی۔ الہامی
تعلیم کے ثابت کرنے کے لیے یونانی فلسفے کے طریقے استعمال کرنا انتہای راسخ العقیدگی
کے خلاف تھا، جتنا کہ اس پر معترض ہونا، کیونکہ روایتی عمل کے لحاظ سے دونوں باتیں
بدعت تھیں۔ روحانی امور کے متعلق بجز ان امور کے جو قرآن اور حدیث میں مذکور ۲۱۰
ہیں کوئی علم نہیں، اور استدلال کے ذریعے بھی اس سے کچھ اخذ نہیں کیا جاسکتا،
کیونکہ خود منطق بھی یونانی بدعت ہے، کم از کم اس وقت جب اسے الہیات میں

استعمال کیا جاتا ہے۔ صرف انھیں باتوں کا علم ہے جن کو حقیقتہً بیان کیا گیا ہے اور بیان کی کوئی تشریح جائز نہیں۔ چنانچہ جب احمد ابن حنبل پر مامون کے ادیبوں نے جرح کی، تو انھوں نے صرف قرآن یا حدیث کے الفاظ نقل کرکے جواب دیا اور ان بیانات سے کسی قسم کا نتیجہ اخذ کرنے سے انکار کر دیا، اور نہ ان نتائج کو تسلیم کیا، جو ان سے اخذ کیے گئے تھے۔ جب ان سے استدلال کرنے کو کہا جاتا تو وہ خاموش رہتے اور یہ عذر کر دیتے کہ مذہبی عقیدے کے متعلق خود اس قسم کی جانچ بھی بدعت ہے۔

یہ صورت حال ان لوگوں کے لیے بمشکل اطمینان بخش تھی جنھیں یونانی روایت کی میراث کا کچھ بھی حصہ ملا تھا، اور آخر کار یہ بالکل ناممکن ہو گئی۔ ایک عضوی جسم جو خود کو اپنے ماحول کے مطابق نہ کر سکے اس کا زوال یقینی ہے۔ مملکت اسلامی میں ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے جو اس کے شام اور ایران میں داخل ہونے سے پیدا ہو گئے تھے کافی طاقت تھی اور اب خود کو اس نئے فکر کے مطابق کرنے کا وقت آ گیا تھا، جو اس پر حملہ آور ہو رہا تھا۔ یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ کندی اور فارابی سچے مسلمان تھے اور انھیں اس امر کے متعلق کوئی شبہہ نہ تھا کہ ان کی تحقیقات بدعتی نتائج کی طرف لے جا رہی ہے اور یہی حال ابتدائی معتزلہ کا بھی تھا۔ لیکن نتائج نے اہل سنت کی اس مشتبہ روش کی تائید کی جو وہ کلام کی طرف سے رکھتے تھے۔ اب تیسری صدی ہجری کے ختم پر ایسے علم کلام کے دریافت
کرنے کی کوشش کی گئی، جو اہل سنت کے عقائد کے مطابق ہو۔ اور ایسا معلوم ۲۱۱
ہوتا ہے، کہ اس تحریک کی ابتدا معتزلہ نے کی جن میں سے ایک طبقے نے جو نسبتہً قدامت پرست تھا، اہل سنت کے نقطۂ نظر کی طرف لوٹ جانے کی کوشش کی، اور انھوں نے علم کلام کو الٰہیات میں ان بدعتی نتائج کے خلاف جو اس وقت رائج تھے، روایتی اعتقادات کی حمایت میں استعمال کیا۔ کسی قدر بعد کے استعمال کے مطابق ہم علم کلام کی اس اصطلاح کو اہل سنت کی فلسفیانہ الٰہیات کے لیے استعمال کر سکتے ہیں، یعنی وہ الٰہیات جس میں فلسفے کے طریقے

استعمال ہوتے ہیں لیکن اصل مواد وحی اور الہام سے ماخوذ ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ ایسی الٰہیات ہے جو لاطینی عالم عیسوی کی مدرسی الٰہیات کے بالکل مماثل ہے۔

ہم نے اس تحریک کی پہلی منزل کا نمایندہ ہونے کی حیثیت سے اشعری کے نمایندہ ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن ان کے ہمعصر ماتریدی سمرقندی اور طحاوی مصری کا بھی اسی طرح سے نام لیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے طحاوی بالکل بھلا دیے گئے ہیں عرصے تک اشعریہ اور ماتریدیہ کلام میں اہل سنت کے دو مخالف مذہب رہے ہیں۔ ماتریدی کا نظام اب بھی کسی حد تک ترکی مسلمانوں میں رائج ہے، لیکن اشعری کا نظام سب سے زیادہ مقبول عام ہے۔ علمائے الٰہیات ان دو مذہبوں میں تیرہ نقاط اختلاف بتاتے ہیں۔

اشعری سنہ ۲۶۰ھ یا ۲۷۰ھ میں بصرے میں پیدا ہوئے، اور سنہ ۳۳۰ھ یا ۳۴۰ھ میں بغداد میں وفات پائی۔ ابتداءً وہ معتزلہ کے متبع تھے لیکن سنہ ۳۰۰ھ میں انھوں نے ایک جمعہ کے روز اس جماعت کے خیالات سے تائب
۲۱۲ ہو جانے کا اعلان کیا، اور پکے سنی ہو گئے۔ بصرے کی جامع مسجد کے منبر پر انھوں نے کہا "جو لوگ مجھے جانتے ہیں وہ جانتے ہیں میں کون ہوں، اور جو نہیں جانتے ان کو میں بتائے دیتا ہوں کہ میں علی بن اسماعیل الاشعری ہوں، اور میں قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل تھا اور یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ انسانوں کو خدا کا دیدار نہ ہوگا اور یہ کہ ہم اپنے اعمال بد کے خود ہی باعث ہوتے ہیں، لیکن اب میں حقیقت کی طرف لوٹ چکا ہوں۔ میں ان خیالات سے توبہ کرتا ہوں، اور معتزلہ کی تردید کرنے اور ان کی سفاہت اور دنائت کے ظاہر کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہوں" (ابن خلکان ۔ ۲ ۔ ۴۴۸ھ)۔ اس سے یہ معلوم ہوگا کہ اس زمانے میں معتزلہ سے جو عقاید مخصوص تھے، وہ یہ تھے (۱) قرآن مخلوق ہے (۲) رویت باری تعالیٰ کے امکان سے انکار (۳) اختیار۔

اس تبدیلی کے بعد الاشعری نے معتزلہ کے رد میں ایک کتاب لکھی جس کا نام کتاب الشرح والتفسیر ہے۔ اس کے علاوہ وہ حسب ذیل مذہبی

کتابوں کے مصنف تھے (۱) لمع (۲) موجز (۳) ایضاح البرہان (۴) تبئین۔ لیکن ان کی حقیقی اہمیت راسخ العقیدہ مدرسیت کے ایک مذہب کے بانی ہونے کی بناء پر ہے جسے بعد کو باقلانی نے پوری طرح سے مکمل کیا اور جو رفتہ رفتہ دنیائے اسلام میں پھیل گیا، اگرچہ اس کی ایک طرف تو فلاسفہ نے شدت سے مخالفت کی جنھوں نے اس کی تعلیم میں ایسے روایتی اعتقادات کو رواج پاتے ہوئے دیکھا جو ارسطاطالیسی تعلیم کو محدود و مقید کرتے تھے، اور دوسری طرف انتہا پسند اہل سنت نے بھی اس کی مخالفت کی جو مذہبی مباحث میں فلسفیانہ طریقے کے استعمال کو ناپسند کرتے تھے۔ مذہب کی تشریح اور حمایت میں فلسفے کے اس استعمال کو علم کلام کے نام سے موسوم کیا گیا اور جو لوگ اس کو استعمال کرتے تھے ان کو متکلمین کہا گیا۔

اسلامی الہیات کے قدیم مسائل مثلاً ابدیت قرآن اختیار وغیرہ سے بحث کرتے ہوئے اشعریہ ضرور مذہبی تعلیم کو معقول انداز میں بیان کرتے ہیں، جو ساتھ ہی راسخ العقیدگی کے اصل مطالبات کی حفاظت بھی کرتی ہے۔

(۱) قرآن کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ خدا کے اندر تو ابدی تھا لیکن الفاظ اور جملوں میں اس کا ادا ہونا زمانے میں ہوا ہے، اور مخلوق ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ الفاظ اور جملوں میں قرآن کا اظہار نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مبنی نہیں، جن پر یہ نازل ہوا تھا بلکہ یہ بھی خدا ہی کے ہیں اس طرح سے وحی لفظی کے عقیدے کا پوری شدت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا۔ اور نہ قرآن بر وقت وحی پیدا کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ تو قرنہا قرن پہلے اس وقت مخلوق ہوا ہے، جب یہ پہلے پہل ملائکہ اور برگزیدہ ہستیوں کو بتایا گیا تھا، اور بعد کو جبرئیل اور اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر کیا گیا تھا۔ یہ عقیدہ موجودہ زمانے میں اہل سنت کا ہے، اور اس سے عیسائیوں اور زمانۂ حال کے معقولیوں کو اعتراض کا موقع ملا ہے جنھوں نے بعض ایسے خاص الفاظ کو چن لیا ہے جو عربی زبان میں سریانی فارسی اور یونانی سے آئے ہیں اور قرآن میں استعمال ہوئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کی کیا توجیہ ہوسکتی ہے کہ وہ الفاظ جو ابد ماضی

---

[1] مصنف کا یہ اعتراض لایعنی ہے۔ خدا زمانی قید سے منزہ ہے اور اس کا علم ماضی و حال

ہیں کسی قدیم زمانے ہیں اور اس عالم کی تخلیق سے بہت پہلے منکشف ہوئے ہوں، جیساکہ عام طور پر دعویٰ کیا جاتا ہے، ان سے ایسی خارجی زبانوں کا کیونکر اثر ظاہر ہوسکتا ہے، جو عربی پر ساتویں صدی عیسوی میں پڑا تھا، اور جو مسلمان
۲۱۲ قرآنی عربی کے خلوص کو ہمیشہ اس کے الہٰی الاصل ہونے کی ایک شہادت قرار دیتے رہے ہیں، وہ اس کو ایک اہم دشواری خیال کرلینے پر مائل ہیں۔ یہ خیال کہ قرآن کے معانی و مطالب ابدی ہیں اور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو معانی کی وحی ہوئی جن کو انھوں نے اپنے الفاظ میں بیان فرمایا جن سے اپنے زمانے کی خصوصیات ظاہر ہوں گی، اسے اہل سنت تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہیں، یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ اشعریہ کی تعلیم ایک قدیم اشکال سے گریز کرتی ہے، اور اس کا جواب نہیں دیتی اور وہ یہ کہ اگر قرآن کے مطالب حکمت الہٰی ہیں، اور اسی کی طرح سے ازلی ہیں، اگرچہ ان کا صدور اس سے ہوا تو خدا کے علاوہ یعنی اس کی حکمت اس کے ساتھ ازل سے موجود ہوگی، اور عیسائیوں کی تثلیث کے اشخاص کے مماثل قرار دی جاسکتی ہے، اور اس کی مطلق وحدت کے منافی ہے۔[1]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے امتیازات سے بری ہے یہ فرق تو انسانوں کے لیئے ہے۔ وہاں تو ساتویں صدی عیسوی اور زمانے کا قدیم ترین نقطہ سب حال ہی ہیں۔ مترجم

[1] یہ دلیل کچھ حضرت مصنف ہی کو معقول معلوم ہوتی ہوگی۔ مسلمان کو تو اس میں کوئی اشکال معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ خدا مع اپنی تمام صفات کے ازلی ہے، جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں صفات کی کوئی علٰحدہ ذات نہیں ہے۔ اگر حکمت کو علٰحدہ ذات مانا جائے تو اس طرح سے بیشمار ذاتیں ماننی پڑیں گی۔ یا اگر ایک انسان کی تمام صفات کو علٰحدہ علٰحدہ ذات قرار دیا جائے، تو ایک شخص کے بیشمار وجود ہوں گے مگر ظاہر ہے کہ ایسا کوئی نہیں کہتا۔ زید اگر حادث ہے تو اس کے اوصاف بھی حادث ہیں، خدا قدیم ہے تو اس کے صفات بھی قدیم ہیں۔ اور اس سے اس کی توحید میں کسی قسم کا خلل علق نہیں ہوتا۔ مترجم۔

اس سے ہم خدا کے عام صفات کی بحث تک پہنچ جاتے ہیں، اشعریہ اس بحث میں فلاسفہ کے خلاف روایتی مذہب کا ساتھ دیتے ہیں۔ اس ارسطاطالیسی مقولات میں سے صرف دو کو وہ خارجی اعتبار سے حقیقی خیال کرتے ہیں، ایک وجود اور دوسرے کیفیت باقی آٹھ محض اعتباری خصوصیات ہیں جو جاننے والے کے ذہن میں ہوتی ہیں، اور اس لحاظ سے موضوعی یا ذہنی ہوتی ہیں، اور ان میں کوئی خارجی حقیقت نہیں ہوتی۔ خدا صفات رکھتا ہے۔ درحقیقت کم از کم اس کے بیس صفات بیان کیے جاتے ہیں، لیکن ان کے مابین مخالفت ہے جو یقین میں عدیم المثال ہونے کی صفت ہے، جس کی وجہ سے خدا سے جو اوصاف وصفات منسوب کئے جاتے ہیں، وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا اطلاق انسان پر نہ ہو سکے۔ یا اگر یہ اصطلاحیں مخلوقات پر استعمال ہو سکتی ہوں تو خدا کے لیئے استعمال ہوتے ہوئے ان کے بالکل مختلف معنی ہونے چاہئیں۔ اور ان 15
صفات کے ایسے معنی ہونے چاہئیں کہ ان کا اطلاق انسانوں یا دوسری مخلوقات پر نہ ہو سکے۔ چنانچہ خدا کے صاحب قوت وحکمت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس طرح سے قادر مطلق اور عالم کل ہے، کہ کسی انسان کو ایسا نہیں کہا جا سکتا، عملاً کوئی ایسی صفت خدا کے لئے استعمال نہیں کی جاتی جب تک وہ قرآن کے متن میں خدا کے لیے استعمال نہ ہوتی ہو۔ اگر قرآن میں یہ موجود ہے تو اسے استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن، اس کے معنی اس کے علاوہ سمجھنے چاہئیں، جو اس سے معمولاً انسانوں پر استعمال کرتے ہوئے سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا کے صفات انسانوں سے صرف بہ اعتبار کمیت مختلف ہوتے ہوں یعنی وہ انسانوں سے زیادہ عالم اور زیادہ قوی ہے، بلکہ ان کی کل ماہیت ہی مختلف ہوتی ہے۔ یہ بات بھی بیان کی جاتی ہے کہ خدا قایم بالنفس ہے یعنی وہ اپنے سوا کسی اور کا محتاج نہیں، اور اس طرح سے خدا کا علم شئے معلوم کے وجود یا اس کی ماہیت کے تابع نہیں ہے۔

(ج) اب مسئلہ اختیار کو لو۔ خدا انسان کو قوت عطا فرماتا ہے، اور اس کو پسند و انتخاب کی قوت بھی ودیعت فرماتا ہے، اس کے بعد اس قوت

اور اس پسند کے مطابق وہ فعل کو پیدا کرتا ہے، اس طرح سے فعل مخلوق کے لیے اکتسابی ہوتا ہے۔

معقولات میں وجود تو پہلی بنیاد ہے۔ اور اس پر دوسرے محمولات کا اضافہ ہوتا ہے۔ ان دوسرے محمولات میں سے کوئی بھی علیحدہ نہیں ہو سکتا، یہ صرف ذات کے اندر موجود ہو سکتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس قسم کے اوصاف وجود کے اندر موجود ہوتے ہیں لیکن یہ صرف ایسے صفات کی حیثیت سے موجود
ہوتے ہیں، جو وجود کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ناپید ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ۲۱۶
عالم جواہر پر مشتمل ہے، جن پر ذہن اُن اوصاف کو منعکس کرتا ہے، جو خود شے میں نہیں ہوتے، بلکہ صرف ذہن میں ہوتے ہیں۔ اس ارسطاطالیسی نظریے کے خلاف کہ مادے پر صورت کا نقش قائم ہوتا ہے، وہ یہ کہتا ہے کہ نقش یا ارتسام ذہنی ہوتا ہے، اگر تمام اوصاف زائل ہو جائیں، تو خود جوہر کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح سے جوہر مستقل نہیں بلکہ عارضی ہوتا ہے، جو ارسطو کے نظریۂ قدامتِ مادہ سے اختلاف کرتا ہے۔

جن جواہر کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ سالمات ہیں جو خلا سے عالم وجود میں آتے اور پھر ناپید ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ایک جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتا ہے تو پہلی جگہ کے سالمات معدوم ہو جاتے ہیں اور دوسری جگہ اسی قسم کے سالمات عالم وجود میں آجاتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ حرکت انعدامات و تخلیقات کے ایک سلسلے پر مشتمل ہوتی ہے۔

ان تغیرات کا سبب خدا ہے، کیونکہ وہی مستقل اور مطلق حقیقت ہے کوئی ثانوی علیت نہیں ہے، کیونکہ قوانین فطرت کا وجود نہیں ہے۔ ہر حالت میں خدا براہ راست ہر سالمہ پر عمل کرتا ہے۔ چنانچہ آگ جلنے کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ جب آگ کسی جسم کو چھوتی ہے، تو خدا ایک جلتے ہوئے وجود کو پیدا کرتا ہے، اور جلنا براہ راست اس کا فعل ہوتا ہے۔ یہی بات اختیار کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ مثلاً جب ایک آدمی لکھتا ہے تو خدا لکھنے کا ارادہ دیتا ہے، اور [illegible] اور قلم کی ظاہری [illegible] کا باعث ہوتا ہے۔

اور براہ راست بھی تحریر پیدا کرتا ہے، جو قلم سے نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

وجود شے کی اصل ذات ہے۔ یہ خیال اشعری اور ان کے متبعین سے مخصوص ہے۔ اور تمام اہل فکر کا یہ خیال ہے کہ وجود ایسی حالت ہے جو ذات کے لیے ضروری ہوتی ہے، لیکن اشعری کے یہاں یہی ذات ہے۔ پس خدا کا وجود ہے، اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے۔

اس قسم کے نظام میں اخلاقیاتی مشکلات کا ہونا لازمی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اگر فعل اور اس کے عمل میں کوئی تعلق نہ ہو، تو کوئی ذمہ داری نہیں ہوسکتی۔ اشعری اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ارادۂ باری تعالیٰ میں وحدت ہے، جس کی وجہ سے علت و معلول ایک دوسرے سے اس طرح سے الگ تھلگ نہیں ہوتے کہ گویا یہ علحدہ علحدہ سالمات ہوں بلکہ ہر امر کا فیصلہ تقدیر الٰہی کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر اس جواب کو شافی کہنا مشکل ہے۔

یہ نظام ان دشواریوں سے روبراہ ہونے کی کوشش ہے جو فلسفے سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن اشعری اس امر کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں کہ اشکال پیدا ہی نہ ہوں، اور اس لیے اس امر پر شدت سے زور دیتے ہیں کہ فلسفے کے رموز پر عوام کے ساتھ کبھی بحث نہ کی جائے۔ ہم دیکھیں گے مغرب کے بعد کے زمانے کے فلسفی بھی اسی نتیجہ کو پیش کرتے ہیں، اگرچہ وہ جو اس کی بنا قرار دیتے ہیں، وہ کسی قدر مختلف ہے، ان کا خیال تھا کہ فلسفے کے اسرار میں بلند ترین حقیقت پنہاں ہے جس کے لیے عوام تیار نہیں ہیں، اس لیے ان پر عوام کے سامنے بحث نہ کرنی چاہیے، کیونکہ وہ ان کو سمجھ نہیں سکتے۔ لیکن اشعری کے نزدیک ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ رموز امور اخلاقی و دینی میں موجب ترقی نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ایسے مسائل کو داخل کرتے ہیں، جو وحی و الہام کے حقائق کبریٰ کے مقابلے میں بہت کم اہمیت رکھتے ہیں۔

اوپر جو اشعری نظام بیان کیا گیا ہے اس کو باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا، لیکن یہ اس وقت تک عام نہیں ہوا، جب تک مشرق

میں اسے امام غزالیؒ اور مغرب میں ابن تومرت نے مقبول عام نہیں بنایا۔
۲۱۸ ماتریدی سمرقندی اشعری کے ہم عصر ہیں، اور یہ بھی تقریباً انھیں جیسے نتائج تک پہنچے ہیں۔ جو امور ماتریدی سے مخصوص ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) صفت خلق خدا کی ازلی صفت ہے۔ لیکن یہ صفت شے مخلوق سے علیحدہ ہے (۲) مخلوقات کو عمل میں ایک حد تک اختیار ہوتا ہے، اور اس اختیار کی بنا پر جو افعال وقوع میں آتے ہیں ان پر ان کو ثواب یا عذاب ہوتا ہے لیکن افعال نیک صرف خدا کی مرضی سے عمل میں آتے ہیں، لیکن افعال بد ہمیشہ اس کی رضا سے عمل میں نہیں آتے۔ (۳) عمل کی قابلیت کا تعلق ارادے اور فعل سے ہے، یعنی ایک مخلوق پر کوئی عمل ایسے کام کی حیثیت سے عائد نہیں ہوتا جو اس کی قوت سے باہر ہو۔
وہ اشعری کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں کہ دنیا و مافیہا کو خدا نے عدم سے پیدا کیا۔ یہ جواہر و اوصاف پر مشتمل ہے۔ جواہر کا بطور خود وجود ہے، یا تو مرکبات کی صورت میں، جیسے اجسام ہیں یا غیر مرکبات کی صورت میں جیسے وہ ذوات جو ناقابل تقسیم ہیں۔ اوصاف کا مستقل وجود نہیں ہوتا، بلکہ ان کے وجود کا انحصار اجسام یا ذوات پر ہوتا ہے۔ خدا نہ ذات ہے نہ صفت ہے نہ جسم ہے نہ ایسی چیز ہے جو باصورت، محدود، معدود، مقید یا مرکب ہو۔ اُسے نہ تو ماہیت سے بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ کیفیت سے۔ وہ نہ تو زمان میں ہے نہ مکان میں، نہ کوئی شے اس کے مشابہ ہے، اور نہ کوئی شے اس کے علم یا اقتدار سے باہر ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ازل سے ہیں۔ یہ صفات خدا نہیں ہیں اور نہ خدا ان سے سوا ہے۔
کچھ عرصے تک اشعریہ کو سخت مخالفت اور ظلم و ستم کا بھی شکار ہونا پڑا
۲۱۹ اور پانچویں صدی کے وسط سے پہلے انھیں عام طور پر راسخ العقیدہ مسلمان تسلیم نہیں کیا گیا۔ ان کی کامیابی ۴۵۹ھ میں یقینی ہو گئی، جب الپ ارسلان کے وزیر نظام الملک طوسی نے بغداد میں مدرسۂ نظامیہ کی بنیاد ڈالی جہاں پر الٰہیات کی اشعری تعلیم دی جاتی تھی۔ اس پر حنابلہ نے کبھی کبھی ہنگامے کیے

اور ان لوگوں کے خلاف مظاہرے کئے جنھیں وہ آزاد خیال سلک سے متعلق خیال کرتے تھے، لیکن ان کو حکماً بند کر دیا گیا۔ اور ۱۰۶۳ء میں خود خلیفہ نے اشعری درسوں میں شرکت کی۔ معتزلہ کے تو اب صرف آثار باقی رہ گئے تھے۔ وسیع المشرب الٰہیاتی ہونے کی وجہ سے اہل سنت کی نظر میں یہ عام طور پر بدنام ہو چکے تھے۔ اور فلاسفہ بھی ان کو ناپسند کرتے تھے، کیونکہ وہ انھیں ارسطاطالیسی نظام کی پیروی میں ناقص خیال کرتے تھے۔ تعلیم یافتہ لوگوں کی اب تین جماعتیں ہو گئیں۔ ایک طرف تو اہل سنت تھے جو اشعری یا ماتریدی کے زیر اثر تھے۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے جو فلاسفہ کے نظریات کو تسلیم کرتے تھے۔ تیسری جماعت میں وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے فلسفے کو رد کرتے تھے اور اپنی توجہ کو صرف قرآن حدیث اور شریعت کے مطالعے پر صرف کرتے تھے، اور جنھیں تعلیم یافتہ لوگوں کے زمرے سے خارج نہ کرنا چاہیے، اگرچہ ان کے مطالعات کا دائرہ محدود تھا۔

اشعری الٰہیات کی آخری کامرانی امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی مرہون منت ہے۔ امام غزالی طوس میں ۴۵۰ھ (=۱۰۵۸ء) میں پیدا ہوئے۔ اوائل طفولیت ہی میں یتیم ہو گئے تھے، اس لیے ان کو ایک صوفی دوست نے تعلیم دی، اور بعد کو نیشاپور کے مدرسے میں شریک ہوئے۔ جیسے جیسے انھوں نے تعلیم میں ترقی کی یہ صوفی اثرات سے آزاد ہو کر اشعری بن گئے۔ ۴۸۴ھ میں انھیں مدرسۂ بغداد کا صدر بنا دیا گیا۔ رفتہ رفتہ یہ روحانی الجھنوں کا شکار ہوئے اور ۴۹۸ھ میں اپنے عہدے سے استعفا دے کر شام چلے گئے جہاں پر انھوں نے اپنا وقت مطالعہ اور عبادات میں صرف کیا۔ ۴۹۹ھ میں نیشاپور لوٹ آئے اور یہاں مدرسۂ نظامیہ نیشاپور میں معتدل اشعری نظام کی تعلیم کے قائد بن گئے جس پر تصوف کا گہرا رنگ تھا، جسے ہم اہل سنت کی الٰہیات کا آخری ارتقا قرار دے سکتے ہیں۔

امام غزالی نے اشعری کی تقلید میں یہ تعلیم دی کہ فلسفی نظر یہ مذہبی فکر کی بنیاد نہیں بن سکتا، اور اس طرح سے فلاسفہ کے نقطۂ نظر کی مخالفت کی۔

وحی سے حقیقت کے لوازم اصلیہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ خود فلسفہ نہ تو وحی والہام کے مساوی ہے اور نہ اس کا حریف۔ یہ تو عام سمجھ اور با ضابطہ فکر کے علاوہ نہیں ہے جسے انسان مذہب یا اور کسی مضمون کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ استنباط و استدلال میں خطا سے بچنے کا کام دے سکتا ہے جس کا مواد اصلی جہاں تک مذہب کا تعلق ہے، صرف وحی والہام سے [illegible] ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے خلاف وہ اس تعلیم کے مبلغ بھی معلوم ہوتے ہیں، جو القشیری پہلے دے چکے تھے، اور جس سے اہل سنت میں تصوف نے رواج پایا۔ اس میں شک نہیں وحی و الہام کا علم ہم کو قرآن و حدیث سے ہوتا ہے، اور اس طرح سے جو منکشف ہوتا ہے، اس کا قبول کر لینا کافی ہے، لیکن وحی کی حقیقت اصلی کی صرف انفرادی تجربے سے جانچ ہو سکتی ہے، صرف یہی اس کو ثابت کر سکتا ہے۔ جہاں تک انسانوں کا تعلق ہے، یہ اس حال کے ذریعے سے ممکن ہے جس کے ذریعے سے انسان عارف بن سکتا ۲۲۱
ہے اور اُسے راست خدا سے تعلق پیدا کر کے یقین اور علم حاصل ہوتا ہے۔ انسان کا نفس باقی تمام مخلوقات سے مختلف ہے۔ یہ ذاتی طور پر روحانی ہے، اور اس لیے ان مقولات کے زمرے سے خارج ہے، جو صرف مادی اشیا پر عاید ہو سکتے ہیں۔ انسان میں روح خدا نے پھونکی ہے (قران ۲۹-۱۵-۲۷، ۲۸) اور اس کا مقابلہ سورج کی کرنوں سے کیا جا سکتا ہے، جس سے ان چیزوں کو گرمی پہنچتی ہے جس پر اس کی کرنیں پڑتی ہیں۔ روح جو جسم شکل یا حیز نہیں رکھتی جسم پر اسی طرح سے حکومت کرتی ہے، جس طرح سے خدا عالم پر حکومت کرتا ہے، اور اسی طرح سے جسم ایک عالم صغیر ہے جس میں عالم کے حالات کی نقل ہوتی ہے۔ اس روح کا ضروری عنصر عقل نہیں ہے جس کا تعلق جسمی ڈھانچے سے ہے، بلکہ ارادہ ہے، ٹھیک اسی طرح سے جس طرح خدا کا علم فکر یا عقل کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ارادے کی حیثیت سے ہوتا ہے جو تخلیق کا سبب ہے۔ چنانچہ خدا کو ایسی روح خیال نہیں کر سکتے جو عالم میں ساری ہو، جیسا کہ وحدت الوجودی کہتے ہیں، بلکہ وہ تو عالم سے خارج ارادہ ہے

اور جس نے اپنے ارادے سے اس کو پیدا کیا ہے۔

علم کلام کا مقصد یہ ہے، کہ اہل سنت کے عقیدے کے خلوص کو بدعتین کی بدعات سے محفوظ رکھے۔ خدا نے متکلمین کی ایک جماعت پیدا کی، اور ان میں اہل سنت کے عقائد کی دلیل و براہین کے ایک نظام کے ذریعے سے مدافعت کرنے کی خواہش پیدا کی، جو اہل بدعت کے مغالطوں کے ظاہر کرنے اور ان کے حملوں کے ناکام کرنے کے لیے موزوں ہیں، جو وہ ان مسائل پر کرتے ہیں، جو از روئے حدیث قائم و ثابت ہیں" (غزالی اعترافات) خود ارسطو کافر تھا اور ایسے دلائل استعمال کرتا تھا، جنھیں اسے استعمال نہ کرنا چاہیے تھا، مگر اس کی غلطیوں کے باوجود فارابی اور ابن سینا نے جس طرح سے اس کی ۲۲۲
تعلیم کی تشریح کی ہے، وہ ایسا نظام فکر ہے جو اسلام سے قریب ترین ہے (ایضاً) چونکہ ارسطو کے مطالعے میں ناگزیر مشکلات ہیں، اور اس کے اور اس کے عربی شارحین کے یہاں شدید غلطیاں پائی جاتی ہیں، اس لیے لوگوں کی فلسفے کے پڑھنے میں ہمت افزائی نہ کرنی چاہیے۔ (ایضاً)

وجود کے تین مختلف عالم یا سطحات ہیں۔ (۱) عالم ملک، یہ وہ عالم ہے، جس میں وجود کا علم حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے، اس میں علم کا علم ادراک سے ہوتا ہے، اور یہ ہر آن متغیر رہتا ہے۔ (۲) عالم ملکوت، یہ عالم حقیقت کا غیر متغیر اور ابدی عالم ہے، جو خدا کے حکم سے قائم ہوا ہے اور جس کا یہ عالم محض پرتو ہے۔ (۳) عالم جبروت، یہ درمیانی حالت ہے صحیح معنی میں اس کا تعلق عالم حقیقت سے ہے مگر یہ بظاہر ادراک کی سطح پر معلوم ہوتا ہے اس درمیانی حالت میں روح انسانی ہے، جو عالم حقیقت سے متعلق ہے، اگرچہ بظاہر اس کا اظلال سطح ادراکی پر ہوتا ہے جس سے اس کا تعلق نہیں، اور یہ پھر حقیقت کی طرف لوٹ جاتی ہے، قلم لوح وغیرہ جن کا قرآن میں ذکر ہے، محض تمثیل نہیں ہیں، ان کا تعلق عالم حقیقت سے ہے، اور اس لئے یہ اس کے علاوہ ہیں جو کچھ ہم اس عالم ادراک میں دیکھتے ہیں۔ یہ تینوں عالم یا سطحات زمان و مکاں میں علیحدہ نہیں ہیں، بلکہ انھیں

وجود کی اشکال خیال کرنا چاہیے۔

علمائے ہیئت کے اجرام سماوی کے متعلق، جو نظریات ہیں، ان کے تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں (بلاشبہ امام غزالیؒ بطلیموسی نظام کے قائل تھے) لیکن ان کا تعلق ادنیٰ ترین سطح یعنی عالم حواس سے ہے۔ کل فطرت ۲۲۳
کے پس پردہ خدا ہے جو سطح حقیقت پر ہے۔ بلند تر سطح تک عقل کی رسائی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اعمال کو ادراک حسی کی شہادت پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ سطح حقیقت تک پہنچنے کے لیے انسان کا استعداد روحانی کے ذریعے سے بلند ہونا ضروری ہے، جس کے ذریعے سے غیر مرئی اشیا مستقبل کے اسرار اور ایسے دوسرے تعقلات کا ادراک ہوتا ہے، جو اسی طرح سے عقل کی رسائی سے باہر ہوتے ہیں، جس طرح سے عقل کے تعقلات محض امتیاز اور اس کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں، جس کا امتیاز حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے (ایضاً) وحی والہام کے معنی انبیا و اولیا پر حقائق کے منکشف ہونے کے ہیں، اور ان حقائق کا علم صرف اس قسم کے وحی والہام یا مکاشفے کے شخصی تجربے سے ہوسکتا ہے جس سے روح سطح حقیقت تک بلند ہو جاتی ہے یہی نہیں کہ قرآن کے تمام مذہبی حقائق الہامی ہیں، بلکہ خیر و شر کے تمام تصورات بھی اسی طرح سے الہامی ہیں، اور ان تک محض عقل سے رسائی نہ ہوسکتی تھی، اور یہ وہ نظریہ ہے، جس سے ظاہر ہے کہ معتزلہ کے اس دعوے کی تردید مقصود ہے کہ اخلاقی امتیازات کا عقل کے ذریعے سے ادراک ہوسکتا ہے۔ فلاسفہ پر بھی حقائق منکشف ہوتے ہیں، اور طب اور ہیئت کا ماحصل بھی اسی قسم کے کشف پر مبنی ہے۔ (ایضاً)

ابن رشد کے خلاف غزالیؒ اس فوق التعقلی وجدان پر زور دیتے ہیں، جو حالت وجد میں حاصل ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے روح عالم ظلی سے بلند ہو کر عالم حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ خالص تصوف تھا، اور اس طرح سے غزالی اہل سنت کے یہاں صوفی عنصر کو داخل کر دیتے ہیں۔ اس کے
ساتھ ہی وہ صوفیت کو حکمی شکل میں منتقل کر دیتے ہیں اور فلاطینوسی اصطلاحات ۲۲۴

کو رواج دیتے ہیں۔ میکڈانلڈ نے ان کے کام کا چار عنوانات کے تحت خلاصہ
کیا ہے۔ (۱) انھوں نے اہل سنت کے یہاں تصوف پیدا کیا۔ (۲) انھوں
نے فلسفے کے استعمال کو مقبول عام بنایا (۳) انھوں نے فلسفے کو الہیات کے تابع
کر دیا (۴) انھوں نے خوف خدا کو ایسے زمانے میں بحال کیا، جب خوف کا عنصر
کم از کم تعلیم یافتہ طبقے میں پس منظر میں پڑنے لگا تھا۔ اس زمانے سے اصطلاح
کلام عموماً اس فلسفے کے لیے استعمال ہونے لگی جو الہیاتوں کے استعمال کے
مطابق ہو۔

امام غزالیؒ کی بڑی تصانیف میں سے احیاء العلوم (جس کا، سنا جاتا ہے
ایچ باؤر ترجمہ کر رہے ہیں) اور معیار العلم ہیں معیار العلم منطق پر ہے۔ مگر متاخرین
میں وہ اپنی کتاب اعترافات کی بنا پر زیادہ مشہور ہیں، جو ان کی روحانی
زندگی اور ترقی کا خود نوشتہ بیان ہے، جس کا سینٹ آگسٹائن کے اعترافات
سے مقابلہ کرنا غیر موزوں نہ ہوگا۔

امام غزالی پر آکر اسلامی الہیات کی ترقی مکمل ہو جاتی ہے۔ ان کے
بعد سے اس میں جدت طرازی ختم ہو جاتی ہے اور زیادہ انحطاط و زوال کی علامات
ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ کہیں کہیں صوفیا کا احیا ہوتا ہے، درحقیقت صوفیت ہی
اسلام کا وہ رخ ہے جس نے خود کو اس سخت قدامت پسندی سے آزاد
کیا ہے، جس نے اپنے استبداد کے پنجۂ آہنیں سے عام طور پر کل اسلامی زندگی اور
فکر کو دبا رکھا ہے۔ یمن میں امام غزالیؒ کے نظام کو صوفیا کی پشتہا پشت نے
زندہ رکھا ہے۔ لیکن زیادہ تر صوفیت نے کم راسخ العقیدہ راستوں کو ترجیح
دی ہے۔ ان صوفیا کے خلاف وقتاً فوقتاً ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو قطعی طور پر
رجعت پسند ہیں۔ مثلاً وہابی جو امام غزالیؒ کی الہیات کے مخالف ہیں حالانکہ
مکے میں عام طور پر اس کو اہل سنت کی تعلیم تسلیم کیا جا چکا ہے اور ان میں عمر ۲۲۵
سنوسی نے ان کے بعد مخالفت کی ہے۔

سید مرتضیٰ (متوفی ۱۲۰۵ھ ۱۷۸۸ء) جو یمن میں زابد کے رہنے والے
ہیں انھوں نے امام غزالیؒ کی احیاء العلوم کی شرح کی ہے، اور اس طرح سے ان

بڑے متکلم کے مطالعے کے شوق کو تازہ کیا ہے۔ اس وقت سے اسلامی جماعت میں تو غزالی کے طالب علموں کی کمی نہیں رہی ہے، اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ امام غزالی کا مذہب ہی جدید اسلام کے لیے سب سے زیادہ امید افزا ہے۔

باب (۹)

مغربی فلسفہ

شمالی افریقہ میں وادیِ نیل سے پرے اسلامی حکومت کا آغاز اس سے بالکل مختلف حالات میں ہوا تھا، جو شام و مصر میں رائج تھے۔ عربوں نے اس ملک کو بربروں یا لیبیا والوں کے تصرف میں پایا، اور یہ وہی نسل تھی، جو قدیم ترین فراعنہ کے زمانے سے مصر کے لیے ایک مستقل خطرہ بنی ہوئی تھی، اور جو ساحل بحیرۂ روم پر فینیقی یونانی رومی اور گاتھی نو آباد کاروں کے لیے ایک دشوار مسئلہ رہی تھی۔ ہزارہ برس سے ان بربروں کی تقریباً وہی حالت تھی جو متاخر حجری دور میں تھی اور قبل اسلام کے عربوں کی طرح سے مضبوط صحرائی لوگ تھے۔ ان کی زبان سامی تو نہ تھی، مگر اس سے نمایاں سامی روابط کا اظہار ہوتا ہے، اور اگرچہ لسانی انتقال نسلی تعلق سے بالکل علٰحدہ ہوتا ہے، لیکن اغلب یہ ہے، کہ اس صورت میں یہ ساتھ ساتھ رہا ہے، اور اس کی بہترین توجیہ یہ فرض کرکے ہوسکتی ہے کہ دونوں اس آخر حجری دور کی نسل

سے نکلے ہیں، جو ایک زمانے میں بحرۂ روم کے پورے جنوبی ساحل پر اور
اس کے پار عرب تک پھیلی ہوئی تھی۔ لیکن کسی وجہ سے شاید وادیٔ نیل
کے تمدن کے جلد ترقی کر جانے کی بنا پر مشرقی بازو باقی نسل سے منقطع ہو گیا
اور اس منقطع حصے نے وہ خاص خصوصیات حاصل کر لیں، جنھیں ہم سامی ۲۲۷
کہتے ہیں۔ یونانی قرطاجنی رومی اور گاتھی نوآبادیوں نے بربر آبادی پر،
ان کی زبان یا ثقافت پر کوئی مستقل نشان نہیں چھوڑا تھا۔ عربوں کے حملے
کے وقت نظری طور پر ملک سلطنت بازنطین کے ماتحت تھا، اور حملہ آور
عربوں کو یونانی فوج سے مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ لیکن یہ کوئی سخت رکاوٹ نہ تھی،
اور جلد ہی حملہ آوروں کو بربر قبائل کا سامنا کرنا پڑا۔
شمالی افریقہ پر اسلامی حملہ مصر کے حملے کے بعد ہی ہو گیا تھا، مگر اسلامی
جماعت کے اندرونی مناقشات کی بنا پر یہ علاقہ باقاعدہ طور پر مفتوح نہ ہوا
تھا۔ دوسرا حملہ ۴۵ھ (۶۶۵ء) میں ہوا، اور اس سے پہلے یہ نہیں کہا
جا سکتا کہ عربوں نے اس ملک کے باقاعدہ فتح کرنے یا اس میں اپنی نوآبادیاں
قایم کرنے کا آغاز کیا تھا۔ اس کے بعد صدیوں عربوں کا تسلط بعید غیر مستحکم رہا
بغاوتیں متواتر ہوتی رہتی تھیں اور بہت سی بربر ریاستیں قائم ہو گئی تھیں
جن میں سے بعض بہت عرصے تک قایم رہیں۔ اصولاً بربروں اور عربوں
میں سخت قسم کا نسلی احساس تھا، لیکن قبائلی عداوتیں بھی تھیں اور عام
طور پر عربوں کی سیاست یہ رہی کہ ایک طاقتور قبیلے کو دوسرے
کے خلاف لڑاتے رہے۔ رفتہ رفتہ عرب پورے شمالی افریقہ میں صحرا
کے کنارے تک پھیل گئے۔ عام طور پر ان کے قبائل زیریں علاقے پر
متصرف تھے، اور قدیم آبادی کے بڑے مرکز کوہستانی اضلاع تھے۔ ۴۵ھ
کے حملے کے دوران میں تیونس کے جنوب میں کچھ فاصلے پر قیروان کا شہر آباد ۲۲۸
کیا گیا تھا۔ مگر محل وقوع کا انتخاب صحیح نہ ہوا تھا، اور اب اس کی یادگار میں صرف
چند کھنڈر اور ایک چھوٹا سا گاؤں ہے، لیکن کئی صدی تک یہ افریقہ کا دارالسلطنت
رہا ہے، جس نام سے عرب مصر کے بعد والے صوبے کو موسوم کرتے تھے،

اور جس میں زمانۂ جدید کے طرابلس، تیونس اور الجیریا کے مشرقی حصے خط بوجی
تک داخل تھے۔ اس کے مغرب میں مغرب یا مغربی علاقہ تھا، جس کے دو
حصے تھے، وسطی مغرب، جو افریقہ کی سرحد سے لے کر الجیریا کے بیشتر حصے اور
مشرقی مراکش پر مشتمل تھا، اور مغرب اقصیٰ جو ساحل اوقیانوس سے آگے تھا۔
ان صوبوں میں عرب اور بربر ساتھ ساتھ مگر الگ الگ قبائل میں رہتے تھے۔
اور ان دونوں کے مابین میل جول مختلف مقامات اور مختلف زمانوں میں
مختلف رہا ہے۔ زیادہ تر ہر نسل نے اپنی زبان کو محفوظ رکھا اور مختلف عربی
کی مقامی شاخیں متروک الفاظ اور اصوات سے ممیز ہیں، جو کسی حد تک
بربر اثرات کا نتیجہ ہے۔ لیکن ایسے بربر قبائل کی مثالیں بھی ہیں، جنھوں نے
عربی زبان کو اختیار کر لیا ہے، اور بعض عربوں اور مخلوط جماعتوں نے بربر
زبان کو ترجیح دی ہے۔

مذہب اسلام بربروں میں سرعت کے ساتھ پھیل گیا، مگر اس نے
ایک خاص شکل اختیار کر لی جس سے بہت سے قبل اسلامی تصورات کی
باقیات کا پتا چلتا ہے۔ اولیا پرستی اور ان کے مزارات کا احترام ایسی
بدعت ہے، جو اور مقامات پر ایشیائی عقیدۂ حلول اور تناسخ سے بالکل الگ
شکل میں نظر آتی ہے، اور مغرب میں یہ اولیا پرستی انتہائی صورت اختیار ۲۲۹
کر لیتی ہے اگرچہ کہیں کہیں ایسے قبائل بھی ہیں جو اس کے قطعاً مخالف ہیں مثلاً
ب یسار (جنوبی مراکش) کا قبیلہ ایدا وغیرہ۔ اولیا کے قبور کی زیارت
کے لیے سفر کیے جاتے ہیں، یادگاری دعوتیں (جنھیں وعدہ یا طعان کہتے ہیں)
کی جاتی ہیں، اور بعض اوقات زندہ اولیا (جو مرابط یا مربوط کے نام سے
مشہور ہوتے ہیں) کی پرستش نہایت مکروہ شکل اختیار کر لیتی ہے، لفظ
مرابط کے معنی ان لوگوں کے ہیں، جو سرحدی قلعوں (رباط) میں خدمت
انجام دیتے ہیں جہاں پر سپاہی عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے۔
یہ اولیا سیدی اور مولائی کے نام سے بھی مشہور ہیں، اور تورالغ کی بربر زبان
میں انیسلم یا اسلامی بھی کہلاتے ہیں۔ اکثر اوقات یہ دیوانے ہوتے ہیں

اور انھیں ہر چیز جائز ہوتی ہے، اور معمولی قوانین اخلاق کی خلاف ورزی ان کے لیے معیوب خیال نہیں کی جاتی۔ اس زمانے میں بھی جو اولیا زندہ ہیں ان سے محیر العقول قوتیں منسوب کی جاتی ہیں۔ یہی نہیں کہ ان سے شفا کی کرامتیں منسوب کی جاتی ہیں، بلکہ ان کو مکان کی قیود اور تجاذب کے قوانین سے بھی آزاد مانا جاتا ہے (دیکھو Trumelet: Les saints de l'islam مطبوعہ پیرس ۱۸۸۱ء) اکثر صورتوں میں ایک ہی ولی کے دو یا دو سے زیادہ مزار ہوتے ہیں، کیونکہ استدلال یہ کیا جاتا ہے، کہ چونکہ زندگی کے دوران میں وہ بیک وقت دو یا دو سے زائد مقامات پر ہونے کی قابلیت رکھتے تھے، اس لیے مرنے کے بعد بھی ان کا جسم متعدد مقبروں میں ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ تمام باتیں اسلام کا نتیجہ نہیں ہیں، کیونکہ وہ ان کا شدت سے مخالف ہے، ڈاکٹر ویسٹر مارک کے مضمون "مراکش میں عقیدۂ ارواح"، جو فنلینڈ کی آبو والی اکیڈمی کے اولین ثمرات میں سے ہے، اور ڈاکٹر مونتیط کی کتاب Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du nord مطبوعہ جنیوا ۱۹۰۵ء سے معلوم ہو گا کہ مراکش کے مسلمانوں میں قدیم ارواح پرستی پر اسلامی رواسم کا کس قدر باریک خول ہے۔ ۲۳۰

بربر قبائل میں، جو ہمیشہ عربی حفاظتی افواج سے برسرپیکار رہتے تھے، اسلام کے شکست خوردہ سرداروں، اور اسی طرح سے ہر بدعتی گروہ اور شکست خوردہ خاندان کو آخری مقابلے کے لیے مراکش میں زمین مل جاتی تھی۔ اسی وجہ سے وہاں پر اب بھی بہت سی بھولی ہوئی تحریکات کے عجیب و غریب آثار ملتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ بربر اپنے حکمران عربوں سے ہمیشہ بددل رہے، اور خلیفہ کے خلاف جو کوئی بھی بغاوت کرتا تھا، اس کو محض خلیفہ سے باغی ہونے ہی کی وجہ سے لبیک کہا جاتا تھا۔

پہلی صدی ہجری کے آخر میں فتح اندلس عربوں اور بربروں کا مشترکہ کارنامہ تھا، اور بربروں کی حملہ آور لشکر میں بڑی اکثریت تھی اور اکثر

سردارانِ فوج بھی بربری تھے۔ اس طرح سے اندلس میں عربوں اور بربروں کی قدیم مخالفتیں اگلی کئی صدیوں میں برابر ظاہر ہوتی رہی ہیں۔ ابتداً اندلس کو شمالی افریقہ کے صوبے سے متعلق ایک ضلع خیال کیا جاتا تھا اور اس پر افریقہ ہی سے حکومت ہوتی تھی۔

سنہ ۱۳۸ھ بنی اُمیہ کے زوال کے بعد اس خاندان کا ایک مفرور رکن عبدالرحمٰن نامی افریقہ میں پہنچا۔ پہلے اس نے اپنے خاندان کے اقتدار کو افریقہ میں بحال کرنے کی کوشش کی۔ مگر اس میں اس کو کامیابی نہ ہوئی، اور وہ آبنائے کو عبور کرکے اسپین میں داخل ہوگیا اور یہاں ایک نئی اور آزاد طاقت کی بنا ڈالی، جس کا دارالسلطنت قرطبہ تھا۔ سنہ ۳۱۷ھ میں اس کی اولاد میں سے ایک نے رسمی طور پر امیرالمومنین کا لقب بھی اختیار کرلیا۔ اسپین
کے امویوں نے عام خصوصیات میں اپنی شامی حکومت کی نقل کی۔ یہ ۲۳۱
بے تعصب تھے اور عیسائی اور یہودی عہدیداروں سے آزادی کے ساتھ کام لیتے تھے۔ انھوں نے قدیم تر ادبی فنون خصوصاً شاعری کی ہمت افزائی کی اور یونانی صناعوں اور معماروں سے کام لیا، لیکن اگرچہ انھوں نے تہذیب و تمدن کے نسبتہً مادی عناصر کے لیے بہت کچھ کیا، مگر اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انھوں نے یونانی علوم و فنون یا فلسفے کی کوئی خدمت کی ہے۔ ایک معنی کر کے گویہ ملک دقیانوسی تھا، مگر یہ منقطع ہرگز نہ تھا، اور ہم اسپین اور مشرق کے مابین اکثر آمد و رفت پاتے ہیں۔ فریضۂ حج ہمیشہ سے اسلام کی حیات اجتماعی کی ترقی میں اہم عامل رہا ہے، اور اس امر کی کافی شہادت ملتی ہے، کہ اسپین کے مسلمان ہمیشہ مذہبی رہبری کے لیے مشرق کی طرف دیکھتے تھے، اور اہل مشرق کی فن حدیث شریعت اور فقہ کی ترقیات کو مانتے تھے۔ مسلمان اور یہودی دونوں اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے عراق کا سفر کیا کرتے تھے، اور اس طرح سے ایشیا کی زیادہ متمدن زندگی سے ربط قایم رکھتے تھے۔ لیکن اندلسی مسلمانوں کو اس فلسفی نظریہ آرائی سے کوئی ہمدردی نہ تھی، جو مشرق میں مقبول عام ہو رہی تھی، اور

بنو عباس کے دور میں تیسری صدی ہجری میں جو آزاد خیالیاں رائج ہو رہی تھیں
ان کو یہ یقیناً ناپسند کرتے تھے۔ اسپین کے مسلمانوں کا میلان طریقۂ اہل سنت
کی انتہائی پابندی اور سخت قدامت پسندی کی جانب تھا، اور ان کو صرف
شریعت تفسیر اور حدیث کے مطالعے سے دلچسپی تھی۔

اندلسی اسلام کی رجعت پسندی کی ایک عمدہ مثال ابن حزم (متوفی ۴۵۶ھ)
٢٢٢ ہے، جو اندلس کا پہلا مشہور الہیاتی اور فقیہ ہے۔ اس نے اہل سنت کے چاروں
مسلمہ مذاہب کو ترک کرکے اور ابن حنبلؒ تک کے سخت نظام کو اس خیال سے
چھوڑ کر کہ یہ کافی حد تک سخت نہیں ہے، داؤد ظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) کے
مذہب کی پابندی اختیار کی مسلمانوں میں سے کبھی وہ حیثیت نصیب نہیں ہوئی جو مذکورۂ بالا
چاروں مذاہب کو حاصل ہے، اور جو اب بالکل معدوم ہو چکا ہے۔ اس مذہب
کی تعلیم میں قرآن و حدیث کے ٹھیک لغوی معنی لیے جاتے تھے اور تمثیل کی بنا
پر ہر قسم کے استنباط کی ممانعت تھی۔ ظاہر ہے کہ یہاں پر ہمیں ایسے شخص اور
ایسے مذہب سے بحث ہے جس کا اتباع ناممکن ہے، اور عالم اسلام نے
اس کو ایسا ہی پایا۔ اکثر لوگوں نے تو صاف صاف کہ دیا ہے کہ کسی ظاہری
کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، تقریباً انھیں وجوہ کی بنا پر اس زمانے میں اگر
کوئی شخص ثبوت قرآن پر معترض ہو تو اس کو جمہوری سے خارج کر دیا جائے گا۔
اگر وہ زمانۂ جدید کی اصطلاح استعمال کرتے تو کہتے کہ وہ افسوس ناک حد تک
کج فہم ہے۔" (میکڈانلڈ مسلم الہیات صفحہ ۱۱۰) اس نظام کو اب ابن حزم نے
اندلس میں رائج کیا، اور اس سے اس سخت متقشف سیرت کا متاثر ہونا
ضروری تھا، جو جزیرہ نمائے آئبیریا (اندلس) کے باشندوں کی خصوصیت
ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ابن حزم اصول فقہ کو اصل الہیات پر استعمال کرتا
ہے۔ داؤد کی طرح سے اس نے تمثیل و تقلید کے اصول کو قطعاً رد کر دیا۔ چونکہ
اس سے کل موجودہ نظاموں کی بیخ کنی ہوتی تھی اور ہر شخص کے لیے اپنے
طور پر قرآن و حدیث کا پڑھنا ضروری ہو جاتا تھا، اس لئے اہل شریعت نے
٢٢٣ اس کی تائید نہیں کی، جو اور مقامات کی طرح سے اندلس میں بھی چاروں مسلمہ

مذاہب میں سے کسی ایک کے پیرو تھے یعنی امام ابو حنیفہؒ کا نظام اور اہل سنت کے دوسرے نظام، اور پوری ایک صدی کے گزر لینے کے بعد اس کو کچھ پیرو مل سکے۔ الہیات میں وہ اشعریہ کے نظریۂ مخالفت یعنی خدا اور تمام مخلوقات کے فرق کو مانتا تھا، جس کی بنا پر کسی صفت کا ٹھیک ان معنی میں خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا، جس معنی میں یہ انسانوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ لیکن اس نے اس سلسلے کو ایک درجہ اور آگے بڑھا دیا، اور اشعریہ سے اختلاف کیا، جو فرق کو تو تسلیم کرتے تھے مگر پھر خدا کے صفات سے اس طرح سے بحث کرتے تھے، کہ گویا ان سے اس کی فطرت، ماہیت کا پتا چلتا ہو، حالانکہ خود ان کے مختلف ہونے کا واقعہ ہی ان کو ہمارے لیے قابل فہم معنی سے محروم کر دیتا ہے۔ چونکہ قرآن میں خدا کے ننانوے صفاتی لقب ملتے ہیں، اس لیے ان کا خدا کے لیے استعمال کرنا جائز ہے، مگر نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے کیا معنی ہیں، اور نہ ان سے کسی قسم کا استدلال کر سکتے ہیں۔ یہی طریقہ ان انسی کلمات پر بھی بحث کرنے کے لیے اختیار کیا گیا ہے، جو قرآن میں خدا کے متعلق استعمال ہوتے ہیں۔ ہم ان کلمات کو استعمال کر سکتے ہیں، لیکن اس امر کا ہم کو خفیف ترین تصور بھی نہیں ہے، کہ ان کے کیا معنی ہیں، بجز اس کے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ان کے وہ معنی نہیں ہیں، جو ان کے انسانوں پر استعمال کرتے وقت متصور ہوتے ہیں۔ اخلاقیات میں خیر و شر کا امتیاز خدائے تعالیٰ کی مرضی پر ہے۔ اور اس امتیاز کا علم ہم کو وحی کے ذریعے سے ہوتا ہے اگر خدا چوری کی ممانعت کرتا ہے تو یہ صرف اس وجہ سے خطا ہے کہ خدا نے اس کی ممانعت کی ہے، خدا کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے علاوہ خطا و صواب کا کوئی معیار نہیں ہے۔

۲۳۴ اگرچہ ان خیالات و عقائد کے متبعین کے ملنے میں ایک صدی صرف ہوئی، مگر اپنی زندگی میں ابن حزم کوئی گمنام شخص نہ تھا، اس نے سخت اور دریدہ دہن مناظر اور اشعریہ اور معتزلہ کے حریف کی حیثیت سے شہرت حاصل کر لی تھی، اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ معتزلہ کے ساتھ اتنی شدت کے ساتھ

پیش نہ آتا تھا، جتنا کہ اشعریہ کے ساتھ کیونکہ معتزلہ نے خدا کے صفات کو
محدود کر دیا تھا۔

ابن حزم اس زمانے میں گزرا ہے جب امویان قرطبہ کا زوال
شروع ہو چکا تھا، اور ۴۲۲ھ میں اس خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ بہت جلد کل
اندلس چند چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں منقسم ہو گیا، اور اس کے بعد ایک
دور طوائف الملوکی کا آیا، اور ملک عیسائیوں کے حملوں کا آماجگاہ بن گیا،
یہاں تک کہ آخر کار معتمد شاہ اشبیلیہ نے اس اندیشے سے کہ اسلامی ریاستیں
عیسائی فتوحات کی رو میں کہیں بالکل ہی نہ مٹ جائیں اپنے ہم مذہبوں کو یہ
مشورہ دیا کہ مراکش کی مرابط قوت سے طالب امداد ہوں، جو انھوں نے بہت
پس و پیش کے بعد طلب کی۔

لفظ مرابط مراکش میں عام طور اولیا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے مرابط
اس مذہبی احیا کی پیداوار ہیں، جس کی قیادت یحیٰی بن ابراہیم جدلی، جس کا لطونہ
کے ایک بڑے بربر قبیلے کی ایک شاخ سے تعلق ہے۔ یہ ہلکے رنگ کی بربر نسلوں
میں سے ہیں، جو اب بھی الجیریا میں نظر آتی ہیں، اور بظاہر لیبو سے قریب ترین
مشابہت رکھتی ہیں، جن کی قدیم مصریوں کے یہاں تصویریں ملتی ہیں۔ ۴۲۸ھ
(۱۰۳۶ء) میں یحیٰی نے سفر حج کیا، اور ان ملکوں کی شائستگی اور خوشحالی کو دیکھ کر
جن میں اس نے سفر کیا خوش اور متعجب ہوا۔ کیونکہ جس شائستگی اور خوشحالی کا
اُسے اب تک تجربہ ہوا تھا، یہ اُس سے کہیں زیادہ تھی۔ واپسی میں وہ قیروان ۲۳۵
میں ٹھیرا اور ابو عمران کے درسوں میں شرکت کی۔ استاد اپنے شاگرد کی محنت
اور توجہ سے بہت متاثر ہوا اور یہ معلوم کر کے اُسے اور بھی حیرت ہوئی کہ اس
کا تعلق مغرب اقصیٰ کے وحشی قبائل سے ہے۔ لیکن جب یحیٰی نے یہ درخواست
کی کہ قیروان کے فاضلوں میں سے ایک کو اس کے ہمراہ کر دیا جائے تاکہ
اس کے قبیلے والے بھی تعلیم سے مستفید ہو سکیں، تو کوئی شخص ایسے لوگوں میں
جانے پر آمادہ نہ ہوا، جنھیں عام طور وحشی اور تندخو خیال کیا جاتا تھا یہاں تک
کہ آخر کار عبداللہ بن جہسیم نے اس کا بیڑا اٹھا لیا۔ اپنے ساتھی کی مدد سے یحیٰی

نے مغرب کے بربروں میں ایک مذہبی احیا کی بنا ڈالی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے اس نے اپنے کام کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نمونے پر شروع کیا تھا، یعنی گرد و پیش کے قبائل پر اپنی اصلاحات بزور شمشیر نافذ کیں اور ایک متحدہ حکومت کی بنیاد ڈال دی۔ اس کام کو اس کے جانشین یوسف بن تشفین نے جاری رکھا، اور اس طرح سے آخر کار ایک طاقتور سلطنت قایم ہو گئی، جو ساحل بحیرۂ روم سے سینیگال تک پھیلی ہوئی تھی۔ بربروں میں ایسی بہت سی حکومتیں مختلف زمانوں میں قایم ہوئیں، لیکن دو ہی پشتوں میں ان پر زوال آ گیا۔

یوسف بن تشفین ہی کو اندلس کے مسلمانوں نے مدد کے لیے بلایا تھا، اور اس کے متعلق اکثر حلقوں میں بہت بدگمانیاں تھیں، مگر اس وقت عیسائی اور بربر میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا تھا اور بربر کم از کم ان کے ہم مذہب تو تھے، اور ہم نسل بھی کیونکہ اندلسی مسلمانوں کی اکثریت بربر تھی۔ یوسف مددگار کی حیثیت ۲۲۲
سے آیا اور چلا گیا، لیکن جب اُسے دوسری مرتبہ بلایا گیا تو وہ ٹھیر گیا اور اس نے ملک پر اپنی حکومت قایم کر لی۔ اور اس طرح سے اسپین مراکش کے شاہان مرابط کے تحت ایک صوبہ بن گیا۔ یوسف کا جانشین [illegible] ہوا، جو یہی نہیں کہ عیسائیوں کے روکنے میں کامیاب ہوا، بلکہ اس نے ایک وقت عیسائیوں کو اسپین سے کلیتہً نکال ڈالنے کے منصوبے قایم کیے تھے۔

مرابط کی حکومت پینتیس سال تک رہی اور اس سے اسپین میں بہت سے تغیرات ہوئے، اور یہاں کی حکمرانی سے خود ان میں بھی بہت ہی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ حکمران اکھڑ قسم کے لوگ تھے اوضاع و اطوار میں ناشائستہ اور صورۃً متعصب۔ یاد ہوگا چند سال قبل ہی قیروان کے عرب ان کے ملک میں جانے کی جرأت کرتے ہوئے گھبراتے تھے۔ یہ تھا ان کی بدنامی کا حال۔ ایک مذہبی تحریک سے ان میں جزواً شائستگی آ گئی تھی، اس سے قدرتاً ان کی مذہبی سیرت کا پتا چلتا ہے، جو مذہبی کٹرپن کے قریب آ گئی تھی۔ خود عمل کلیتہً درویشوں اور قاضیوں کے ہاتھ میں تھا، اور حکومت میں ہر موقع پر یہ غیر ذمہ دار

متعصب دخل بر معقولات کیا کرتے تھے۔ اس صورت حال سے اندلس کے شائستہ مسلمان بےچین ہو گئے۔ اور انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار بہت سی ہجو یہ نظموں کے ذریعے سے کیا۔ اس سے مرابط اور ان کے ساتھیوں کی ایسے معتقدین کے ساتھ وابستگی میں کمی نہ آئی، جو ہر طرف سے بے روک ٹوک ہجوم کرتے تھے، اور عوام سے بت پرستانہ عقیدت مندیاں حاصل کرتے تھے۔ لیکن انھوں نے اس شائستہ زندگی کے تکلفات و تعیشات کو سیکھ لیا جو اس وقت اسپین میں رائج تھے، اور خود کو لائق شاگرد ثابت کیا۔ درحقیقت ان
کے زوال کا باعث ہی ان کا تعیش اور فقیر پرستی ہے، جیسا کہ ہم کو آگے چل کر ۲۳۷
معلوم ہو گا۔

اسلامی اسپین کی علمی زندگی مرابط کے دور تک پس ماندہ نہیں بلکہ قدامت پسندانہ تھی۔ اس کے ادب مشرقی خلافت کے مقابلے میں جہاں پر ایرانی اثر نے عربوں کو بہت پس پشت ڈال دیا تھا، قدیم روایتی عربی نمونے سے قریب تر تھے۔ اس کے اہل علم اب تک روایتی علوم یعنی تفسیر فقہ اور حدیث میں مشغول تھے۔ مرابط کے حملے سے ہجو یہ نظموں کو تو تحریک پہنچی مگر اس کے علاوہ علم و ادب میں کسی قسم کی ترقی نہیں ہوئی۔ مگر اس کے باوجود مرابط ہی کی حکومت میں ہم فلسفے کے ابتدائی مبادی دیکھتے ہیں۔ اور سلسلہ اس طرح سے ہے کہ معتزلۂ بغداد سے فلسفہ یہودیوں نے حاصل کیا، اور ان سے اسپین میں آیا۔ ایشیا کے فلسفے کو اسپین کے مسلمانوں تک پہنچانے میں یہودیوں نے واسطے کا کام انجام دیا ہے۔

ایک عرصے تک یہودیوں نے یونانی فلسفے کی ترقی میں کوئی حصہ نہ لیا تھا، اگرچہ بعد کے سریانی دور میں انھوں نے علوم طبی و طبیعی کے مطالعے میں حصہ لیا تھا، جس کی شہادت ہمیں مامون اور اوائل عباسیہ کے زمانے میں بغداد کے یہودی اطبا اور حکما کے اہم کام سے مل چکی ہے۔ طب اور علم طبیعی کے باہر یہودیوں کی دلچسپی کتاب مقدس کی تفسیر روایت و شریعت تک محدود تھی۔

۳۸ اس بارے میں سعید الفیومی یا سعدیہ بن یوسف (متوفی ۳۳۱ھ ۔ ۹۴۲ء) جو بالائی مصر کا باشندہ تھا مستثنیات میں سے ہے۔ یہ دریائے فرات کے کنارے مدرسہ سورا کے صدر میں سے ہے، اور عہد نامۂ قدیم کے عربی کے مترجم کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہے، جس نے ایشیا اور اسپین دونوں کے یہودیوں میں ارامی زبان کی جگہ لے لی تھی۔ مصنف کی حیثیت سے اس کی سب سے اہم تصنیف کتاب الامانات والاعتقادات ہے جو ۳۲۱ھ (۹۳۳ء) میں تمام ہوئی اور جس کا بعد کو عبرانی میں سیفر امونت ودیعات کے نام سے یودہ بن طبّون نے عبرانی میں ترجمہ کیا۔ اس نے تورات کی شرح بھی لکھی ہے، جس کا صرف اب ایک جزو (خروج ۳۰، ۱۱-۱۶) باقی ہے، اس کے علاوہ وہ اور کتابوں کا بھی مصنف ہے۔ لیکن اس کے خیالات واضح طور پر کتاب الامانات والاعتقادات اور اس کی شرح تورات سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی بار ایک یہودی ان مسائل سے واقفیت کا اظہار کرتا ہے، جو معتزلہ نے اٹھائے تھے، اور ان کی طرف یہودی نقطۂ نظر سے سنجیدگی کے ساتھ توجہ کرتا ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سعید معتزلہ میں سے تھا، بلکہ وہ دراصل اسی تحریک کا نمایندہ ہے، جس سے اس کے مسلمان معاصرین میں اشعری اور ماتریدی پیدا ہوئے، یعنی وہ ان لوگوں میں سے ہے جو راسخ العقیدہ کلام سے کام لیتے ہیں، اور فلسفے کو اعتذاری اغراض کے مطابق بناتے ہیں۔ اس کی حیثیت نہایت وضاحت کے ساتھ اس کی کتاب کتاب الامانات والاعتقادات سے معلوم ہوتی ہے، جس میں وہ تین مسئلوں سے بحث کرتا ہے (۱) مسئلہ تخلیق (۲) مسئلہ وحدیت الٰہی، (۳) مسئلہ اختیار۔ پہلے مسئلے سے بحث کرتے وقت وہ تخلیق من العدم کی حمایت کرتا ہے، لیکن خالق کے وجود کی ضرورت کے ثابت کرتے وقت وہ چار دلائل پیش کرتا ہے جن
۲۳۹ میں سے تین سے نہایت ہی واضح ارسطاطالیسی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ وحدت الٰہی پر بحث کرتے وقت اُسے زیادہ تر عیسائیوں کے مسئلہ تثلیث کی مخالفت پیش نظر معلوم ہوتی ہے، مگر ضمناً وہ خدا اور اس کے صفات کے تصور پر بھی بحث کرنے پر مجبور ہوتا ہے، اور اس سلسلے میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے،

کہ مقولاتِ ارسطو میں سے کسی کا بھی خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہوتا۔ ارادۂ انسانی کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے آزاد و با اختیار ہونے کی حمایت کرتا ہے، اور اس سلسلے میں اس کی زیادہ تر کوشش یہ ہے کہ اختیارِ انسانی اور خدا کے قادرِ مطلق اور عالمِ کل ہونے میں تطبیق پیدا کرے۔ کتابِ خروج کی تفسیر میں اس نے جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ الہامی احکام اور عقلی احکام کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آخر الذکر فلسفیانہ قیاس آرائی پر مبنی ہوتے ہیں۔

تحریکِ متکلمین اگرچہ معتزلہ کے خلاف اہلِ سنت کا ردِ عمل ہے، مگر اس کے فلسفی اثرات میں بہت کچھ توسیع ہوتی ہے۔ اب فلسفہ ایسا مضمون نہیں رہتا جس سے اہلِ علم کی صرف ایسی جماعت کو دلچسپی ہو، جنھیں یونانی تحریرات کے مطالعے کا شوق ہو، بلکہ یہ عام طور پر پھیل جاتا ہے، یہاں تک مساجد تک میں اس کو جگہ مل جاتی ہے، جہاں سے اُسے بدعتِ ضلالت قرار دے کر خارج نہیں کیا جاسکتا۔ اور پھیلتے پھیلتے یہ یہودی مدارس میں بھی اپنی جگہ پیدا کر لیتا ہے۔ لیکن سعید نے اپنے ذاتی شاگرد نہیں چھوڑے اور عراق کے یہودی مدارس میں جو لوگ اس کے جانشین ہوئے انھوں نے اس کے طریقوں کی طرف مطلق توجہ نہ کی لیکن اس کا کام جو بظاہر بے نتیجہ معلوم ہوتا تھا، اس سے ایک صدی کے بعد نہایت ہی اہم نتائج پیدا ہوئے۔ سفر کی مشکلات کے باوجود سیفردی
۲۴۰ جماعت کے تمام یہودیوں کے مابین آمد و رفت بکثرت تھی اور سیفردی جماعت سے وہ یہودی مراد ہیں، جنھوں نے معمولی بول چال میں عربی کو اختیار کر لیا تھا اور جو مسلمانوں کی حکومت میں رہتے تھے۔ اشکینازی یہودی شمالی اور وسطی یورپ میں رہتے تھے، اور انھوں نے عربی کو اختیار نہ کیا تھا۔ اس لیے یہ زبان کے اختلاف کی بنا پر سیفردی جماعت سے بالکل الگ ہو گئے تھے، اور اس طرح دونوں جماعتوں میں اختلافِ ماحول کی بنا پر عبرانی کے استعمال میں طریقِ عبادت، عام اعتقادات اور علم عوام میں بھی نمایاں اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ پس ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ اندلس کا فہرِ عراق کے فہور سے قدرتی طور پر قریبی تعلق رکھتا تھا، مگر اس کے وادیِ رہائن کے فہور سے کسی قسم کا تعلق ہونے کوئی قرینہ نہ تھا۔

اگرچہ اندلس اور پروینس کے ابتدائی نوآبادکاروں کو بہت کچھ آزادی

حاصل تھی، مگر مجلس البویرا (۳۰۶ء) نے قیود عائد کردی تھیں۔ بعد کے مغربی گاتھوں کے زمانے میں ان کو بہت کچھ تشدد کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ مسلمانوں کی آمد سے ان کو بہت کچھ سہولت ہوگئی تھی۔ اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ انھوں نے حملہ آوروں کی مدد اور غالباً ان کو دعوت دینے میں بڑا حصہ لیا تھا۔ اکثر اوقات انھوں نے ان شہروں کی حفاظت کے لیے جنھیں مسلمانوں نے فتح کیا تھا، فوجیں مہیا کیں، اور دشمن کی حرکات کے متعلق اطلاعات مہیا کرتے رہتے تھے۔ غالب گمان یہ ہے، کہ ان کی مسلمانوں سے پہلے سے خط و کتابت تھی، اس لئے وٹیزیا کے شرکائے کار کی حیثیت سے یہ بھی حملہ آوروں کو دعوت دینے کی ذمہ داری میں شریک تھے۔ بنو امیہ کی حکومت میں ان کی خوشحالی جاری رہی بلکہ اس میں اضافہ ہی ہوتا چلا گیا۔ اکثر اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ یہودیوں کو دربار اور انتظامی خدمات میں بڑے بڑے عہدے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ موافق حالات موحدوں کے زمانے تک باقی رہے، کیونکہ ۲۴۱
ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ مرابطہ نے باوجود اپنی مذہبی شدت کے یہودیوں یا عیسائیوں کے خلاف کوئی کارروائی کی ہو۔

بنی امیہ کے دور کے یہودیوں میں ایک شخص حسدائے بن شبروت (متوفی ۳۶۰ھ یا ۳۸۰ھ) اہمیت رکھتا ہے۔ یہ عبدالرحمٰن کے دربار میں طبیب تھا اور اس نے سورا، اور پمبدیسا کو تحائف بھیجے اور گوان سعید الفیومی کے بیٹے سے خط و کتابت کی۔ اب تک مغربی یہودیوں کا یہ دستور تھا، کہ شریعت کے تمام مشکل مسائل کی نسبت عراق کے مدرسوں کے افاضل سے مشورہ کیا کرتے تھے، جس طرح سے ان کے مسلمان ہمسائے فقہ اور الٰہیات میں اہل مشرق سے مشورہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اتفاقاً موسیٰ بن اینناک قرطبہ میں آیا، اور حسدائے نے اس کی موجودگی سے فائدہ اٹھا کر قرطبہ میں یہود کے مذہبی علوم کے ایک مدرسے کی بنیاد ڈال دی، اور اس اقدام کو اموی بادشاہ نے بہت پسند کیا۔ یہ مدرسہ اس سے زیادہ اہم ثابت ہوا جتنا کہ اس کے بانی کو خیال تھا۔ یہ صرف ایک صوبجاتی مدرسہ ہی نہ تھا، جو مشرق

کے مدارس کے کام کی نقل کرتا ہو، بلکہ اس سے یہودی علم اندلس کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس زمانے میں ایشیائی اسلام اہل سنت کے رد عمل کی تجدیدی قوت کو محسوس کرنے لگا تھا، مگر اس کے مقابلے میں اندلس کو عہد زریں کی تمہید نظر آئی۔ اس کے بعد اموی بادشاہ حاکم ثانی اسلامی علوم کے مغرب میں رائج کرنے کے لئے کوشش کرنے لگا۔ اس لئے اپنے کارندے قاہرہ دمشق بغداد اور اسکندریہ کتابیں خرید نے کے لئے روانہ کئے۔ محمود غزنوی (سنہ ۴۱۱ھ - سنہ ۳۸۸ھ) ۲۲۲
کے رعیت پسند دور میں مسلم بن محمد اندلسی نے اسپین کے مسلمانوں میں اخوان الصفا کی تعلیم کو رائج کیا۔ یہ تو ہم نہیں کہ سکتے کہ اسپین میں یہودیوں نے مسلمانوں سے پہلے فلسفے کے مطالعے کا آغاز کیا، لیکن یہ بالکل ظاہر ہے کہ اندلس میں نئے علوم کی ترویج سے یہودیوں کو بھی تعلق ہے اس طرح سے جب مشرق میں سورج غروب ہو رہا تھا، تو مغرب میں نیا دن نکلنے کے قریب تھا۔

اندلسی فلسفے کا پہلا قائد ابو ایوب سلیمان بن یحییٰ بن جبرول (متوفی سنہ ۴۵۰ھ سنہ ۱۰۵۸ء) جو عام طور پر ابن جبرول اور لاطینی اہل مدرسہ کے یہاں اویسی برول کے نام سے مشہور ہے۔ وہ زیادہ تر مقرجیم "چشمۂ حیات" کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہے، اور یہ نام مزمور ۳۶ - ۱۰ کے الفاظ پر مبنی ہے۔ یہ ان کتابوں میں سے ہے جس کا کلیۂ طلیطلہ میں لاطینی میں ترجمہ کیا گیا، اور مدرسی مصنفین اس سے فانس وائیٹے کے نام سے خوب واقف ہیں (اسے باؤمر نے اپنی تنقید و تبصرے کے ساتھ مونسٹر میں سنہ ۱۸۹۵ء میں شائع کیا ہے) یہی وہ کتاب تھی جس نے نو فلاطونیت کو مغرب میں رائج کیا۔ ابن جبرول کی تعلیم ہے کہ حقیقت خالص صرف خدا ہے، اور صرف وہی حقیقی جوہر ہے۔ وہ صفات نہیں رکھتا، لیکن اس کے اندر ارادہ اور حکمت ہیں، مگر ان کی حیثیت صفات کی نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی فطرت کے رخ ہیں۔ عالم کی پیدائش پہلے سے موجود کلی مادے پر صورت کے مرتسم ہو جانے سے ہوتی ہے۔ علیحدہ علیحدہ جوہر ایسے تصورات کے معنی میں جو ایسی اشیا سے منتزع ہوتے ہیں، جن کے اندر یہ موجود ہوتے ہیں (دیکھو ارسطو de anima سوم ۷، ۸) اور اس طرح سے

ذہن جب ریاضیاتی اشکال کا خیال کرتا ہے تو انھیں منتزع خیال کرتا ہے، ۴۴۳
اگرچہ یہ منتزع نہیں ہوتیں) درحقیقت موجود نہیں ہوتے۔ لیکن خدا کی خالص روحانی وجود اور اس بے ڈھنگے مواد کے مابین، جس سے اس دنیا کے موجود اجسام میں مشاہدہ ہوتا ہے، زندگی کی درمیانی اشکال ہیں، مثلاً ملائکہ ارواح وغیرہ جن میں صورت کا مادے پر ارتسام نہیں ہوتا۔

"چشمۂ حیات" کے علاوہ ابن جبرول دو اخلاقی کتابوں کا بھی مصنف ہے، یعنی "مداوات النفس" "اصلاح اطوار روح" اس کتاب میں علم مخفی کے انداز میں انسان کو عالم صغیر قرار دیا گیا ہے۔ دوسری کتاب کا نام ہے "منتخب الجواہر" یہ اخلاقیاتی مقولوں کا مجموعہ ہے جسے یونانی اور عربی فلاسفہ سے جمع کیا گیا ہے۔ اول الذکر ۱۸۰۴ء میں لیونیوائل میں شائع ہوئی ہے، اور آخر الذکر ۱۸۴۴ء میں ہام برگ سے۔

چھٹی صدی ہجری کے شروع میں امام غزالی کا ایک نوعمر ہمعصر ابوبکر ابن باجا (متوفی ۵۳۳ھ ۱۱۳۸ء) ہے، یہ اندلس کے مسلمان فلاسفہ میں سب سے مقدم ہے۔ اس زمانے میں یعنی ابن سینا کے انتقال کے تقریباً ۵۰ سال بعد عربی فلسفہ ایشیا میں تقریباً ختم ہو چکا تھا اور اسے خطرناک بدعت خیال کیا جانے لگا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مصر میں نسبتاً زیادہ بے تعصبی سے کام لیا جاتا تھا، مگر نہ اتنا جتنا کہ فاطمیہ کے عہد زریں میں۔ لیکن مصر کو بدعت اور مختلف قسم کے اوہام کا گھر ہونے کی بنا پر شک و شبہہ کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، اور یہ باتیں فلسفی کے موافق حال نہ تھیں۔ اس طرح سے اندلس اسلامی فلسفے کا ملجا و ماویٰ بن جاتا ہے، جس طرح سے یہ یہودی تفلسف کا گہوارا بن چکا تھا۔ ۴۴۴ ابن باجہ نے جو لاطینی اہل مدرسہ میں اوینپیس کے نام سے مشہور رہے ہے، مرابط کے اندلس میں وہ آزادی اور بے تعصبی پائی، جو ایشیا میں حاصل نہ تھی۔ وہ فارابی کے کام کو جاری رکھتا ہے، مگر ابن سینا کے کام کو نہیں، اور ارسطو کی سنجیدہ اور قدامت پسندانہ اصول پر نوفلاطونی شرح کرتا ہے۔ اس نے ارسطو کی طبیعیات کون و فساد اور میٹورا پر شرحیں

تصنیف کیں۔ اس نے ریاضی اور روح پر کتابیں تصنیف کیں اور ایک
کتاب "تدبیر المتوحد" لکھی جس سے ابن رشد اور یہودی مصنف موسٰی ناربونی نے چودھویں
صدی عیسوی میں کام لیا ہے۔ اس آخری کتاب میں وہ حیوانی فعلیت (جس
میں جذبات شہوات وغیرہ کی بنا پر ہوتا ہے) اور انسانی فعلیت میں امتیاز
کرتا ہے، جو عقل مجرد کی ایما و ہدایت پر ہوتی ہے، اور اس امتیاز سے زندگی
اور کردار کا ایک اصول مرتب کرتا ہے۔ لاطینی اہل مدرسہ اس سے زیادہ تر
جواہر منتزعہ کے مسئلے کے سلسلے میں اقتباس کرتے ہیں۔ ابن باجہ کا خیال
تھا کہ نظری علوم کے مطالعے سے ہم ایسے تمثالات کے ذریعے سے
جنھیں ہم جانتے ہیں کہ ان تصورات سے متعلق ہیں، جواہر منتزعہ کے
علم تک پہنچ سکتے ہیں (سینٹ تھامس ایکوناس، سی، جینٹائلس ۳، ۴۱)
یہ سوال کہ آیا مقرون اجسام سے منتزع کرکے جواہر کا جاننا ممکن ہے، جن
میں یہ بحالت ترکیب موجود ہوتے ہیں، (اور جواہر منتزعہ کو روحانی اشیا
قرار دیا گیا تھا) قرون وسطیٰ کی مدرسیت میں عام تھا، جسے یہ عربی فلاسفہ ۲۲۵
سے میراث میں ملا تھا، اور اس سے یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ آیا اس قسم
کے مجرد تصور پر غور و فکر کرنے سے ہمیں حقایق کا علم مقرون اجسام کے
مشاہدے کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے۔ ایلبرٹس میگنس اور تھامس ایکونس
دونوں ابن باجہ سے اس مسئلے اور عقل مکتسب کے مسئلے کو منسوب کرتے ہیں
عقل مکتسب کے مسئلے کا ہم ابن سینا کے سلسلے میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں، اور
اس سے یہ فرض کرکے جواہر منتزعہ کے نظریے کی تکمیل ہوتی ہے، کہ
ہمارے نفوس میں قابل فہم اشکال ایک خارجی عقل فعال کی طرف سے اس طرح
سے صادر ہوتی ہیں، جس طرح جوہری اشکال کا جسمی مادے پر نزول ہوتا ہے۔
سینٹ تھامس ایکونس کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے ان موضوعوں
پر ابن باجہ کی بحث کا بلا واسطہ علم تھا، مگر ایلبرٹس کے مطالعے سے یہ بات
ظاہر نہیں ہوتی۔ ابن باجہ اور تمام عربی فلاسفہ کی طرح سے اتصال کی نسبت یہ
کہتا ہے کہ یہ عقل انسانی کا عقل فعال کے ساتھ اتصال، جس کا یہ اصدار ہوتی

ہے، اور یہ انسانی زندگی کی سب سے بڑی سعادت اور اس کا انتہائی مقصد ہے۔ عقل فعال کے اس عقل پر عمل کرنے سے جو انسان کے اندر مخفی ہوتی ہے اس میں زندگی پیدا ہوتی ہے، لیکن حیات ابدی عقل کے عقل فعال کے ساتھ کامل طور پر متحد ہو جانے سے حاصل ہوتی ہے۔ ابن باجہ کے یہاں فارابی کے مقابلے میں تصوف کا رنگ بہت ہلکا ہے۔ اس اتصال کے حاصل کرنے کا ذریعہ وجد نہیں، بلکہ رفتہ رفتہ نفس کو ان مادی اشیا سے چھڑانا ہے، جو اس کی خالص عقلی زندگی اور نتیجۃً اتصال میں مانع ہوتی ہیں۔ یہ بات ہم کو مرتاضیت کی تعلیم تک لے جاتی ہے، جو نفس کو اس کی روحانی ترقی تک پہنچانے کا فن ہے۔ اور مرتاض و متوحد زندگی ہی کو ابن باجہ نصب العین
قرار دیتا ہے۔ یہ مرتاض اور تفکر و تدبر کی راہبانہ زندگی کسی لحاظ سے بھی مذہبی ۲۴۴
زندگی نہیں ہے کیونکہ اس اعتبار سے ابن باجہ فارابی سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔ اسے اس امر کا پورا احساس ہے کہ خاص فلسفے کو الہامی تعلیمات کے مطابق نہیں بنایا جا سکتا، اور یہی وہ یقین ہے، جو فلاسفہ کو راسخ العقیدہ اسلامی متکلمین سے قطعی طور پر جدا کر دیتا ہے، جیسے امام غزالی اور ان کے مذہب کے لوگ ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ (نعوذ باللہ) الہامی تعلیمات میں حقائق کو نامکمل طور پر بیان کیا گیا ہے، جن کا مکمل تر اور صحیح تر علم ارسطو کے مطالعے سے ہو سکتا ہے۔ وہ قرآن اور اس کے مذہب کو صرف عوام کے لئے تسلیم کرتا ہے، جن کی عقل نہ تو فلسفیانہ استدلال کی خواہش کرتی ہے اور نہ اس میں اس کی قابلیت ہوتی ہے۔ عجیب بات ہے کہ وہ مخالف الہیاتیوں کے حملوں سے بچا رہا، اور شاہان مرابط کی حفاظت میں اس نے اپنی زندگی امن و امان کے ساتھ گزاری۔

ابن باجہ کی موت کے چند ہی سال کے بعد خاندان مرابط کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کی جگہ موحدین نے لی اور یہ خاندان بھی مرابط کی طرح سے دراصل بربری تھا، اور اس کی طرح سے اس کی ابتدا بھی مذہبی احیاء سے ہوئی تھی۔

موحدین کی بنیاد ابن تومرت (متوفی ۵۲۴ھ ۱۱۲۹ء) سے منسوب

کی جاتی ہے۔ وہ مراکش کا باشندہ اور شدت مذہب اور علم کلام کا عجیب
وغریب مجموعہ تھا۔ وہ خود کو حضرت علیؓ کی اولاد سے منسوب کرتا تھا اور مہدی
اور معصوم ہونے کا مدعی تھا۔ اس طرح سے اس نے مراکش میں شیعی تصورات کو رائج ۲۴۷
کیا۔ اسی نے مغرب میں امام غزالی کا علم کلام رائج کیا، اگرچہ وہ ابن حزم
کے مقلد ہونے کا دعویدار تھا۔ اس نے ایشیا میں سفر کیا تھا جہاں بلاشبہ
اس نے امام غزالی اور ان کے نظریات کی نسبت معلومات حاصل
کیں۔ مکہ معظمہ میں اس سے سختی کا برتاؤ ہوا، اس پر وہ مصر چلا گیا جہاں
اس نے خود کو اہل مصر کے اطوار پر اپنی مذہبی نکتہ چینیوں سے نمایاں اور
مورد اعتراض بنا لیا۔ اسکندریہ سے وہ جہاز میں مغرب کی طرف روانہ
ہوا، راستے میں اس نے اہل جہاز کے اخلاق کی اصلاح شروع کر دی اور
ان کو اوقات نماز اور دوسرے مذہبی فرائض کی پابندی پر مجبور کیا۔
سنہ ۵۰۵ ہجری وہ مہدیہ میں آیا، اور سر راہ ایک مسجد میں مقیم ہو گیا۔ اس
مسجد میں وہ کھڑکی میں سے بیٹھا ہوا راستہ چلنے والوں کو دیکھتا رہتا تھا،
اگر کسی کو شراب کا شیشہ یا کوئی آلۂ موسیقی لے جاتے ہوئے دیکھتا تھا،
تو مسجد سے نکل کر ان چیزوں کو چھین کر توڑ دیا کرتا تھا عوام
اس کا ولی اللہ کی حیثیت سے احترام کیا کرتے تھے، لیکن اکثر دولتمند
اس کی حرکات سے اس کے مخالف ہو گئے اور آخر کار امیر یحییٰ کے
دربار میں استغاثہ کیا۔ امیر نے ان کی شکایات سنیں اور ابن تومرت کو غور
سے دیکھا اور اس اثر کا اندازہ کیا جو عوام پر قائم ہو چکا تھا۔ انتہائی ہوشیاری
سے وہ اس مصلح کے ساتھ بصد ادب واحترام کے ساتھ پیش آیا، مگر اُسے یہ
مشورہ دیا بلکہ باصرار کہا کہ جتنی جلد آپ کو سہولت ہو، آپ اپنے قدوم میمنت لزوم
سے کسی اور مقام کو مشرف فرمائیں، اور اس طرح سے وہ الجیریا میں بمقام بجایہ
منتقل ہو گیا۔ یہاں پر عوام نے اس کی حرکات کو سخت ناپسند کیا اور اُسے یہاں
سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد اس نے میلالا میں سکونت اختیار کی ۲۴۸
جہاں اس کی ملاقات ایک کمہار کے بیٹے عبدالمومن قومی سے ہوئی، جسے

اس نے اپنا مرید بنا لیا، اور اس کی نسبت اپنے جانشین ہونے کا اعلان کیا۔ اس زمانے میں خاندان مرابطا اپنے اصل زہد و اتقا سے گر چکا تھا، اور دولت اور تعیش کی بنا پر مشہور تھا، جو فتح اندلس کا نتیجہ تھا، اور خاندان شاہی کی شان شوکت اور اس کے نمود و نمائش نے نکتہ چینی کا محور و بنا دیا تھا۔ ایک دن جمعہ کو دربار عام میں امیر کے لئے تخت بچھا ہوا تھا، کہ ایک فقیر سپاہیوں کو دھکیلتا ہوا راستہ نکال کر تخت کے پاس آیا، اور تخت پر بیٹھ گیا۔ جب اس سے اٹھنے کے لئے کہا گیا تو اس نے اٹھنے سے انکار کر دیا۔ یہ مہدی ابن تومرت تھا، اور فقرا کا اس قدر احترام کیا جاتا تھا اور سب سے زیادہ اس کا کہ سپاہیوں میں سے کسی نے بھی اُسے جبراً اٹھانے کی کوشش نہیں کی۔ آخر کار خود امیر آیا، اور یہ دیکھ کر کہ اس کی نشست پر کون بیٹھ گیا ہے، زبردست فقیر کے ارادے میں مزاحم ہونے سے انکار کر دیا۔ لیکن ابن تومرت پر نجی طور پر یہ بات واضح کر دی گئی کہ کچھ عرصے کے لیے اس کا شہر کو چھوڑ دینا مناسب ہے۔ اس لئے مہدی فیض چلا گیا، مگر وہ جلد ہی مراکو واپس آ گیا، ایک روز اس نے امیر کی بہن کو سڑک پر دیکھا، جس نے بیرونی ممالک کا بے نقاب مجمع عام میں نکلنے کا بے حیائی کا دستور اختیار کر لیا تھا۔ مہدی نے اس کو روکا، اور پردے کی خلاف ورزی پر اُسے سخت لعنت ملامت کی اور پھر شدت غیظ میں اُسے اس کے گھوڑے پر سے کھینچ لیا۔ لیکن شاید وہ اپنی ناعاقبت اندیشی پر کچھ پریشان ہوا ہوگا، اس لئے فوراً ہی تنامیل کی طرف بھاگ گیا، جہاں اس نے اس فاسق و فاجر خاندان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ اس پہلی بغاوت کو کچھ زیادہ کامیابی نصیب نہیں ہوئی لیکن مہدی کے انتقال کے بعد قیادت اس کے مرید عبدالمومن کے ہاتھ میں آ گئی جس نے اوران، تل مسین، فیض، سالے، اور سبطہ پر قبضہ کر لیا اور سنہ ۵۴۲ھ میں مراکو پر قابض ہو گیا، اور رفتہ رفتہ مرابط کی پوری سلطنت کا مالک بن گیا۔ عبدالمومن نے جس نئے خاندان کی بنا ڈالی وہ موحدین کے نام سے مشہور رہے، اور ان کی حکومت سنہ ۶۶۷ھ (= سنہ ۱۲۶۸ء) تک قایم رہی۔ ۲۴۹

ابن تومرت امام غزالی کی تقلید کا دم بھرتا تھا، اور اس نے ان کے
نظام راسخ العقیدہ مدرسیت کو مغرب میں رائج کیا۔ شریعت میں وہ مرابط کی طرح
داؤد ظاہری اور ابن حزم کے رجعت پسند مذہب کا پیرو تھا۔ عوام کے نزدیک
وہ بربر قومیت کا غازی تھا۔ اس نے قرآن کریم کا بربر زبان میں ترجمہ کیا،
اور عربی کے بجائے بربر زبان میں اذاں دلوائی۔

موحدین کی حکومت سے تعصب اور مذہبی تشدد کا دور شروع ہوتا ہے
اسی حکومت کے تحت ہم دیکھتے ہیں کہ یہودی بڑی تعداد میں ملک چھوڑ کر افریقہ
یا پراونیس کی طرف نقل وطن کر جاتے ہیں، اور اکثر عیسائی بھاگ بھاگ کر
شمالی کیسٹائل کی افواج سے مل جاتے ہیں۔ دور جدید کے مورخ بعد کے عیسائی
فرمانرواؤں کی مسلمان رعایا پر ظلم وستم کی مذمت کرتے ہیں، اکثر رعایا کو پرامن
۲۵۰ اور شائستہ آبادی کہتے ہیں، جو امویوں اور مرابط کے زیر حکومت رہ چکی تھی
لیکن اسپین کو اسلامی حکومت کا آخری تجربہ ظالم متعصب اور متشدد پسند موحدین
کا تھا، جن کا انداز بہت مختلف تھا۔ عجیب بات یہ ہے کہ فلسفے کی ترقی کے
لحاظ سے اندلسی مسلمانوں کا یہی عہد زریں تھا۔ صرف یہی نہیں، کہ اس زمانے
میں فلسفے نے ترقی کی، بلکہ موحدین کا دربار فلاسفہ کی حفاظت و حمایت کیا کرتا
تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کے ابتدا ہی میں خاموشی کے ساتھ
یہ طے ہو گیا تھا، کہ فلسفی اپنے کام اور تعلیم میں بالکل آزاد ہوں، بشرطیکہ
ان کی تعلیم عوام میں نہ پھیلے۔ اس کو ایک قسم کی حقیقت مخفی سمجھ لیا گیا
تھا جو صرف علما سے مخصوص تھی۔ یہ بھی تقریباً یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ
یہ روش عملاً خود فلاسفہ نے اختیار کی تھی۔ اس کو بعض ایشیائی فلاسفہ پہلے ہی
سے بیان کر چکے تھے اور اشعری اور غزالی نے تو قطعی طور پر اس کو اصول ہی
بنا لیا تھا۔ اور یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ موحدین غزالی کی تقلید کے مدعی تھے۔
لیکن جس زمانے میں فلاسفہ کو یہ غیر معمولی آزادی رائے حاصل تھی، جو ایشیا
کے ترکی خاندانوں کی استبدادی راسخ العقیدگی سے اس قدر مختلف تھی، اور
وہ اپنی تحریرات میں نظام ارسطو کی حمایت کرتے تھے، فرمانروا سرکاری طور

پر اپنی رعایا کے عوام پر سخت ترین راسخ العقیدگی کے نہایت ہی رجعت پسند فقہی نظام عائد کر رہے تھے، جو اس درجہ رجعت پسند تھا کہ سلاطین ایشیا نے بھی اس کو کبھی تسلیم نہیں کیا۔

موحدین کے زمانے میں اندلس میں فلسفی فکر کا سب سے بڑا قائد ابن طفیل (متوفی ۵۸۱ھ / ۱۱۸۵ء) تھا۔ یہ موحد ابو یعقوب (۵۵۸ھ – ۵۸۰ھ) کا وزیر اور اس کے دربار کا طبیب تھا۔ اس کی تعلیم عام طور پر ابن باجہ کے ۲۵۱
مطابق ہے، مگر اس کے یہاں تصوفی عنصر زیادہ نمایاں ہے۔ وہ وجد کو بلند ترین علم کے حصول اور تقرب الی اللہ کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے، لیکن ابن طفیل کی تعلیم میں یہ علم اس علم سے مختلف ہے جس کو صوفیا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوفی فلسفہ ہے، نہ کہ تصوفی الٰہیات۔ رویائے مسعود سے عقل فعال اور وہ سلسلۂ تعلیل ظاہر ہوتا ہے جو انسان تک پہنچتا ہے، اور پھر عقل فعال تک لوٹتا ہے۔

فلسفے کے نظریات کو عوام سے پوشیدہ رکھنے کے بارے میں اس کا بھی وہی اصول ہے جو ابن باجہ کا ہے، اور جو درحقیقت موحدین کے دور میں صحیح سرکاری روش ہے، اور وہ اِس اصول کی اپنے افسانے حیی بن یقظان میں اس کی حمایت کرتا ہے، اور اسی تصنیف کی بنا پر اس کا نام زیادہ تر مشہور ہے۔ اس کہانی میں وہ ہمارے سامنے دو جزیروں کی تصویر پیش کرتا ہے۔ ان میں سے ایک میں تو صرف ایک خلوت پسند شخص رہتا ہے، جو اپنا وقت تفکر و تدبر میں صرف کرتا ہے، اور اس طرح سے اپنی عقل کو ترقی دیتا ہے یہاں تک کہ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس میں ان ابدی حقائق کے سمجھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے، جو عقل فعال میں ہیں۔ دوسرے جزیرے پر معمولی اشخاص آباد ہیں، جو زندگی کے معمولی مشاغل میں مصروف ہیں، اور مذہب کی جس شکل کا ان کو علم ہے، اس کے اعمال پر کاربند ہیں، اس طرح سے وہ بالکل مطمئن اور خوش ہیں، مگر ان کی مسرت اس مکمل مسرت کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے، جو دوسرے جزیرے کے

۲۵۲ تنہا خلوت گزیں کو حاصل ہے۔ ایک عرصے کے بعد اُس خلوت پسند کو، جسے
پاس کے جزیرے اور اس کے باشندوں کا پوری طرح سے حال معلوم ہے،
ان لوگوں کی حالت پر بہت رحم آتا ہے کہ اُس مکمل مسرت سے وہ محروم
ہیں، جو اِسے حاصل ہے، اور ان کی عافیت کی سچی خواہش کی بنا پر وہ ان کے
جزیرے میں جاتا ہے، اور اس حقیقت کی تبلیغ کرتا ہے، جو اس نے دریافت
کی ہے۔ اس کی بیشتر باتیں تو ان کی سمجھ میں نہیں آتیں، اور نتیجہ یہ ہوتا ہے
کہ اس کے وعظ و تلقین سے ان لوگوں میں جنھیں وہ فائدہ پہنچانا چاہتا تھا،
پریشان خیالی شک اور اختلافی مناقشات پیدا ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اس
عقلی زندگی کی قابلیت نہیں رکھتے، جو اس نے بسر کی ہے۔ آخر میں وہ اپنے
جزیرے کو اس یقین کے ساتھ واپس آجاتا ہے، کہ عوام کے رواجی مذہب میں
مداخلت کرنا غلطی ہے۔

ابن رشد ۵۲۰ھ - ۵۹۵ھ جو اہل مغرب میں ایوروز کے نام سے مشہور
ہے عربی فلاسفہ میں سب سے بڑا اور تقریباً آخری فلسفی ہے۔ وہ قرطبہ کا باشندہ
تھا، اور ابن طفیل کا دوست اور زیر حمایت تھا جس نے اُسے ابو یعقوب سے
۵۴۸ھ میں ملایا۔ مگر وہ ابن طفیل کے مقابلے میں زیادہ صاف گو تھا، اور
اس نے امام غزالی اور ان کے متبعین کے جواب میں کئی کتابیں لکھیں جس
خاندان سے اس کا تعلق تھا اس کے افراد عام طور پر فقیہ ہوا کرتے تھے، اور
ابن رشد نے قاضی کی حیثیت سے متعدد اندلس کے شہروں میں خدمات
انجام دیں۔ اکثر عربی فلاسفہ کی طرح سے ابن رشد نے طب حاصل کی اور ۵۷۸ھ میں
وہ ابو یعقوب کے دربار میں طبیب مقرر ہوا۔ اس وقت تک وہ اپنی تصنیف
و تالیف کا دور ختم کر چکا تھا۔ ابو یوسف المنصور کے دورِ حکومت میں اُسے
بدعتی قرار دے کر شہر قرطبہ سے جلاوطن کر دیا گیا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ
۲۵۳ مرابط کی طرح سے موحدین بھی درحقیقت مراکش کے فرمانروا تھے، اور اندلس
ان کا بیرونی صوبہ تھا۔ جس زمانے میں امیر قرطبہ میں تھا اور عیسائیوں پر
حملے کی تیاری میں مصروف تھا اسی زمانے میں ابن رشد پر عتاب ہوا، اور

غالباً ابن رشد پر عتاب زیادہ تر سیاسی مصالح کی بنا پر ہوا کیونکہ جہاد کے موقع پر امیر ایسے شخص کے خلاف سرکاری طور پر اظہار ناراضی کر کے، جو اپنی فلسفی نظریات کے اعلان میں ضرورت سے زیادہ دلیر واقع ہوا تھا، خود اپنے مذہب کی پختگی اور جوش دینی کو ظاہر کرنا چاہتا تھا۔ جیسے ہی امیر مراکش کو لوٹا، اس نے ابن رشد کی جلا وطنی کے حکم کو منسوخ کر دیا۔ بعد کو ابن رشد مراکش کے دربار میں گیا اور وہیں ۵۹۵ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مسلمانوں میں ابن رشد کو کچھ زیادہ اثر حاصل نہیں ہوا۔ اس کے بیشتر مداح یہودی تھے، اور یہ موحدین کی سختی کی وجہ سے پراونس اور سسلی میں منتشر ہو گئے تھے، اور غالباً زیادہ تر انھیں کی بدولت اس کی تعلیم لاطینی عالم عیسوی میں رائج ہوئی۔

اس کی سب سے بڑی طبی تصنیف کا نام کلیات ہے، جس کا لاطینی میں کالی گیٹ نام ہوا، اور یہ کتاب قرون وسطیٰ کی ان جامعات کی مشہور درسیات میں سے تھی، جہاں عربی نظام طب رائج تھا۔ اس نے فقہ میں قانون میراث پر بھی ایک کتاب لکھی، جو اب بھی قلمی شکل میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ ہیئت اور صرف و نحو پر تصانیف چھوڑی ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ فلسفے کا کام مذہباً جائز و مستحسن ہے کیونکہ قرآن شریف سے معلوم ہوتا ہے،
۲۵۴ کہ خدا انسانوں کو حقیقت کی تلاش کا حکم دیتا ہے۔ جہلا جو آزادیٔ فکر سے ڈرتے ہیں، تو یہ ان کا محض تعصب ہے۔ کیونکہ جن لوگوں کا علم ناقص ہوتا ہے، انھیں فلسفے کے حقائق مذہب کے مخالف معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اس نے دو الہیاتی کتابیں تصنیف کی ہیں، ایک کا نام فصل المقال فی ما بین الشریعت والحکمتہ من الاتصال ہے، اور دوسری کا الکشف من مناہج الادلتہ فی عقائد الملتہ ہے۔ اور یہ دونوں ایم جے میولر نے اپنی تصحیح و مقدمے کے ساتھ شائع کی ہیں۔ عوام کے عقائد کو وہ تسلیم نہیں کرتا، مگر وہ ان کو مبنی بر حکمت سمجھتا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کو اخلاق کی تعلیم دیتے ہیں، اور ان میں تقویٰ اور نیکی پیدا کرتے ہیں۔ ارسطو کو وہ خدا کا انسانوں پر سب سے بڑا الہام سمجھتا

ہے۔ اس کے ساتھ مذہب بالکل متفق ہے، مگر مذہب کا عوام کو جو علم ہے اس میں حقیقت الٰہی کا صرف جزواً انکشاف پایا جاتا ہے، اور یہ اکثریت کی عملی اغراض کے مطابق ہوتا ہے۔ مذہب کے اندر ایک تو لغوی معنی ہوتے ہیں، جن تک تمام غیر تعلیم یافتہ آدمی پہنچ سکتے ہیں۔ اور اس کی ایک تعبیر ہوتی ہے، جس سے عمیق تر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے، اس کا عوام پر ظاہر کرنا مصلحت کے خلاف ہے۔ وہ ابن باجہ کی رائے کی مخالفت کرتا ہے، جو خلوت میں رہ کر غور و فکر کرنے پر مائل تھا، اور فلسفیانہ مسائل پر بحث کرنے سے گریز کرتا تھا۔ وہ اس قسم کی بحث کو تسلیم کرتا ہے، اور اسے مستحسن سمجھتا ہے بشرطیکہ یہ تعلیم یافتہ لوگوں سے ہو، جو اس کے مطالب کو سمجھ سکتے ہوں، اور عوام کے سامنے نہ ہو، جن کا اس کی وجہ سے اپنا سادہ ایمان بھی متزلزل ہو جائے وہ ابن باجہ سے وجد کی مخالفت میں متفق ہے، اور اس بارے ابن طفیل کی مخالفت کرتا ہے۔ وجد کا وجود ممکن ہے، مگر یہ اس قدر شاذ ہے کہ اس پر
۲۵۵ کچھ زیادہ لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

لوگوں کی مختلف قسمیں ہیں جو اجمالاً تین طبقوں میں آتے ہیں۔ اس میں بلند ترین طبقے کے تو وہ لوگ ہیں، جن کے مذہبی اعتقادات برہان پر مبنی ہوتے ہیں، یعنی یہ ایسے قیاسی استدلالات کا نتیجہ ہوتے ہیں جو بداہتہً یقینی ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگوں سے فلسفی مخاطب ہوتا ہے۔ سب سے ادنیٰ طبقے میں وہ لوگ شامل ہیں، جن کا ایمان و اعتقاد کسی مرشد کی ہدایت یا ایسی قیاس آرائی پر مبنی ہوتا ہے جس کو دلیل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور جو خالص عقل کے عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، اس قسم کے لوگوں کے سامنے برہان استدلال یا حجت کو پیش کرنا موجب مضرت ہوتا ہے، کیونکہ اس سے وہ صرف شک اور دشواری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ ان دو طبقوں کے درمیان ایک ایسا طبقہ ہے، جس کے لوگوں کو خالص عقل سے کام لینا تو نہیں آیا (جو ابن رشد کے نزدیک محض وجدان معلوم ہوتا ہے) مگر ان میں استدلال اور حجت کی قابلیت ہوتی ہے، جن کے ذریعے سے ان کے ایمان و اعتقاد

کی حمایت کی جا سکتی ہے، اور ان کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اصل برہان کو تو پیش نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان سے بحث و استدلال کرنا، اور ان کی ان لوگوں کی سطح سے بلند ہونے میں مدد کرنا جن کا اعتقاد صرف دوسروں کے قول پر مبنی ہوتا ہے جائز و درست ہے۔

ابن رشد نے سب سے زیادہ متکلمین کی تعلیم کی مخالفت کی کیونکہ
اس کے خیال کے بموجب یہ فلسفہ ارسطاطالیس کے خالص اصول کو خراب
کرتے ہیں، اور ان میں وہ غزالی کو سب سے بدتر خیال کرتا ہے، جن کو وہ ۵۶
مرتد فلسفہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس کی مشہور تردیدی کتاب تہافتہ التہافہ
ہے، جس میں وہ غزالی کی تہافتہ الفلاسفہ کا جواب دیتا ہے۔

لیکن اُسے یہودیوں کی بعد کی نسلوں اور بعد کے لاطینی اہل مدرسہ میں متن ارسطو کے شارح کی حیثیت سے زیادہ شہرت حاصل ہے۔ وہ ارسطو کا سب سے بڑا اور آخری شارح ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ابن رشد کو ارسطو کے اصل یونانی زبان میں مطالعہ کرنے کی ضرورت کا کبھی احساس نہیں ہوا۔ وہ یونانی زبان سے نابلد تھا اور اس کی تحریرات سے اس امر کا کہیں پتا نہیں چلتا کہ یونانی متن کے مطالعے سے ارسطو کے متعلم کو کوئی مدد مل سکتی ہے۔ اس کی شرح کا طریق وہی ہے، جو قدیم زمانے سے سریانی شارحین میں چلا آتا تھا۔ یعنی وہ متن کا ایک جملہ لکھتا ہے اور اس کے بعد شرح کرتا ہے۔

زیادہ تر تو ابن رشد ارسطو کی نفسیات کو اسی طرح سے بیان کرتا ہے، جس طرح سے فارابی اور ابن سینا نے اس کی ترجمانی کی ہے مگر اس میں چند اہم ترمیمات بھی ہیں۔ انسان میں ایک عقل ہیولانی ہے اور ایک فعلی ہے عقل فعلی عقل فعال کے عمل سے تہیج ہوتی ہے اور اس طرح سے عقل مکتسب بن جاتی ہے۔ انفرادی عقول بہت سی ہیں، لیکن عقل فعال صرف ایک ہے، اگرچہ یہ ہر ایک میں موجود ہے، جس طرح سے سورج ایک ہے، لیکن جتنے اجسام کو یہ منور کرتا ہے گویا اتنے سورج عمل کرتے ہیں۔ ارسطاطالیسی نظریے کی یہ

وہ مشکل ہے جس صورت میں یہ ابن سینا کے ذریعے سے منتقل ہوا ہے۔ عقل فعال ایک ہے، مگر یہ اپنی تنویر کی بنا پر ہر ایک میں موجود ہے۔ اس وجہ سے ہر ایک میں جو تمیز کرنے والی قوت پائی جاتی ہے عام عقل فعال کا جزو ہے۔
لیکن ابن رشد اپنے متقدمین سے عقل ہیولانی کے بارے میں اختلاف کرتا ہے جو ان ۲۵۷
مخفی اور بالقوہ استعدادوں کا مرکز ہے، جس پر عقل فعال عمل کرتی ہے تمام قدیم تر نظاموں میں اس عقل ہیولانی کو خالص انفرادی اور عقل فعال کی تنویر کے عمل کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن ابن رشد عقل ہیولانی کو بھی روح کلی کا ایک جزو قرار دیتا ہے، اور اسے انفرادی صرف اس حیثیت سے کہتا ہے کہ یہ عارضی طور پر انفرادی جسم میں متمکن ہوتی ہے۔ انفعالی قوتیں تک بھی اس کلی قوت کا جزو ہوتی ہیں، جو کل فطرت میں ساری ہے۔ یہ نظریہ ہمہ روحیت کہلاتا ہے جس سے اکثر قرون وسطیٰ کے اہل مدرسہ کو بہت دلچسپی تھی اور زمانۂ حال میں بھی اس کے متبع پائے جاتے ہیں، چنانچہ جیمس (اصول نفسیات صفحہ ۳۴۶) کہتا ہے "مجھے اس امر کا اعتراف ہے کہ جس لمحے میں مابعدالطبیعیات تک پہنچتا ہوں اور زیادہ تحدید کی کوشش کرتا ہوں، تو میں ایک قسم کے روح عالم کے تصور کو جو ہم سب میں ساری ہوتی ہے، زیادہ قابل قبول مفروضہ خیال کرتا ہوں، حالانکہ بیشمار انفرادی روحوں کے ماننے کے مقابلے میں اس نظریے میں بہت سی مشکلات ہیں۔ ابن رشد کے خیال کے بموجب اسکندر افرودیسی نے یہ فرض کر کے غلطی کی ہے، کہ عقل متاثر محض رجحان ہے۔ یہ ہم میں ہوتی ہے، لیکن اس کا تعلق خارج میں کسی شے سے ہوتا ہے۔ یہ پیدا نہیں ہوتی اور نہ اس میں کسی قسم کی خرابی واقع ہوتی ہے، اس لئے ایک معنی میں یہ عقل فعال سے مشابہ ہے۔ یہ نظریہ اس نظریے کا بالکل عکس ہے، جسے عام طور پر مادیت کہا جاتا ہے، جس کی رو سے ذہن محض توانائی کی ایک صورت ہے، جو عصبی وظائف کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہے۔ ابن رشد کے خیال کے بموجب دماغ اور اعصاب کی فعلیت ایک خارجی قوت کے وجود کا نتیجہ ہوتی ہے اور یہ جیسا کہ ارسطو کی تعلیم ہے، یا کم از کم اسکندر فرودسی کی تعبیر کے

بموجب عقل کی بلند ترین استعداد ہوتی ہے، جو عقل فعال کے خارجی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن وہ عقل متاثر جس پر یہ عقل فعال عمل کرتی ہے خود ایک بڑی عام روح کا جزو ہے، جو تمام زندگی کا مرکز اور وہ خزانہ ہے جس میں روح اپنے اس آنی تجربہ کے بعد جسے ہم زندگی کا ختم ہو جانا کہتے ہیں لوٹ جاتی ہے۔

ابن رشد کے خیالات پر اسلامی علما کچھ بہت زیادہ توجہ یا تنقید نہیں کرتے لیکن عیسائی اہل مدرسہ اس نظریے کے خلاف دو بڑی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک نفسیاتی ہے اور دوسری الہیاتی۔ نفسیاتی اعتراض یہ ہے کہ یہ انفرادیت کے بالکل مخالف ہے۔ اگر ہر فرد کی شعوری زندگی عام روح کی شعوری زندگی کا صرف ایک جزو ہے، تو ہم میں سے کسی کا حقیقی ایغو نہیں ہو سکتا، لیکن ایسا کوئی واقعہ نہیں ہے جس کی شعور ایغو کی حقیقت اور انفرادیت سے زیادہ واضح شہادت پیش کرتا ہو۔ اس اعتراض میں اس امکان کا کوئی لحاظ نہیں کیا گیا ہے، کہ انفرادی روح کا مرکز ایک عام روح ہو سکتی ہے، اور نہ اس سے اس امر کی تردید ہوتی ہے کہ انفرادی روح دوبارہ عام روح میں جذب ہو سکتی ہے لیکن جس حد تک ابن رشد کا نظریہ روح کو عام روح کا جزو قرار دیتا ہے اس کے خلاف یہ کہا گیا کہ یہ بات تجربے کے مخالف پڑتی ہے کیونکہ تجربے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ زندگی میں ایغو نہایت وضاحت کے ساتھ انفرادی ہے۔ الہیاتی دلیل یہ تھی کہ ابن رشد کا نظریہ بقائے روح سے انکار کرتا ہے، اور اس لیے مذہب عیسوی کے مخالف ہے۔ اس اعتراض کا تعلق زیادہ تر انفرادی روح کے روح عام میں جذب ہو جانے سے متعلق ہے۔ یہ کہا گیا کہ علیحدہ انفرادی وجود کے اس طرح ختم ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ روح کا وجود بھی ۲۵۹
ختم ہو گیا۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ارسطو عقل کی بلند ترین استعداد کے حلقے کو کسی حد تک تنگ کر دیتا ہے اور وہ اس کی فعلیت کے دائرے کو مجرد تصورات کے حد تک محدود رکھتا ہے۔ جن چیزوں کو مجرد کہا جاتا ہے ان کے

متعلق (ذہن) اس طرح سے خیال کرتا ہے جس طرح سے چپٹی ناک ہونے کا خیال کرتا ہے، اگر فکر کی کسی کوشش سے اس کا چپٹی ناک والی شے کے طور پر خیال کرتا ہے، علٰحدہ نہیں بلکہ کھوکلی شے کی حیثیت سے اور اس گوشت کے بغیر جس میں کھوکلا پن عارض ہوتا ہے اسی طرح سے جب یہ ریاضیاتی اشکال کا خیال کرتا ہے، تو یہ انھیں علٰحدہ خیال کرتا ہے، اگرچہ یہ علٰحدہ نہیں ہوتیں" (۸-۷-۷ ۱۱۱ ارسطو de anima) جن لوگوں نے اسکندر فرودسی اور نو فلاطونیوں کی پیروی کی انھوں نے اس مجرد کے بہت تنگ معنی سمجھے اور عربی شارحین کے یہاں یہ تجریدات غیر جوہری وجود بن جاتی ہیں، گویا کہ ان کو جسم سے علٰحدہ کر دیا گیا ہو یا یہ بے جسم ارواح ہوں۔

کیا انسان ان منتزع جوہروں کو اپنی فطری استعداد سے معلوم کر سکتا ہے؟ اس کا ابن رشد یہ جواب دیتا ہے کہ معلوم کر سکتا ہے کیونکہ بصورت دیگر فطرت کا عمل بے سود ہوگا، اور ایک مفہوم تو ہوگا، مگر اس کے فہم کرنے والا نہ ہوگا۔ لیکن ارسطو نے (۱۲ و ۸ و ۱ Politics) میں ثابت کیا ہے، کہ فطرت کوئی بات بے سود نہیں کرتی، اس لیے اگر کوئی مفہوم ہے، تو ایک فاہم اس کے ادراک کرنے کے لائق بھی ہونا چاہیے۔ شارح (یعنی ابن رشد) کہتا ہے کہ اگر مجرد اشیا کو ہم نہیں سمجھ سکتے تو فطرت کا عمل بے سود ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایسی چیز بنائی جو بجائے خود فطرۃً قابل فہم تھی، مگر اس کو سمجھنے کی کوئی قابلیت نہیں رکھتا تھا۔ لیکن فطرت میں کوئی شے زاید یا بے سود نہیں ہوتی، لہذا ۲۶۰
غیر مادی اشیا کو ہم تسلیم کرتے ہیں (سینٹ تھامس اکوینس، ۱، ۸۸) جب عقل فعال کا تعلق اضافی وجود سے ہوتا ہے تو اسے اضافیت کی قیود میں مبتلا ہونا پڑتا ہے اس لیے یہ سب میں یکساں موثر نہیں ہوتی۔ یہ حسی تمثالات پر اس طرح سے عمل کرتی ہے، جس طرح سے مادہ صورت پر عمل کرتا ہے لیکن عقل فعال اس شے کی طرح سے جس پر یہ عمل کرتی ہے کبھی خراب نہیں ہو سکتی۔ یہ ابن رشد کی تعلیم کا خاکا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں

اور اس کے متقدمین میں نمایاں فرق ہے، اور جس کی وجہ سے لاطینی اہلِ مدرسہ میں بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔

ابن رشد پر درحقیقت عربی متبعین ارسطو کے مشہور سلسلے کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اندلس میں اس کے بعد بھی چند متبعین ارسطو گزرے ہیں، لیکن موحدین کی قوت کے زوال کے ساتھ ان کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ان بعد کے علما میں سے ہم محی الدین ابن عربی (متوفی سنہ ۶۳۸ھ) اور عبد الحق بن سبعین (متوفی سنہ ۶۶۹ھ) کا ذکر کر سکتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر دراصل صوفی تھے، اور ان میں وحدۃ الوجود کا شدید رجحان پایا جاتا ہے۔ عبد الحق جو موحدین کے دور میں سب سے آخری ہیں وہ بھی صوفی تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ارسطو کے پکے طالب علم تھے۔ زمانۂ جدید میں مسلمانوں میں ارسطو کا بجز منطق کے خاص طور پر مطالعہ نہیں ہوتا اور منطق میں ہمیشہ سے ارسطو ہی کا دور دورہ ہے۔

(۱۰)

باب ۲۶۱

روایتِ یہود

یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ یہودیوں نے فلسفیانہ تحقیقات کے علم کو ایشیا سے اندلس تک لانے میں نمایاں حصہ لیا ہے، اور ابن جبرول کو اس سلسلۂ روایت میں جس سے اندلسی مسلمان ان مطالعات سے واقف ہوئے ایک جگہ حاصل ہے یہودیوں کا، فلسفیانہ کام میں اشتراک اسی پر ختم نہیں ہو جاتا، لیکن ان کے بعد کے مصنف ارسطاطیسی طالب علموں کے اس سلسلے کا باقاعدہ جزو نہیں رہتے، جس سے عالم اسلام متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ یہودی حلقوں تک محدود رہتے ہیں۔ لیکن انھیں محض فرقہ واری دلچسپیوں سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ ابن رشد کو اپنے یہودی تلامذہ کے ذریعے اس سے کہیں زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے جو اُسے عالم اسلام میں حاصل تھی۔ اس میں شک نہیں کہ یہودیوں میں ایک طاقتور مذہب ابن رشد پیدا ہو گیا، جو بعد کو ابن رشد کے نظریات کے

لاطینی اہل مدرسہ میں رائج کرنے کا بہت بڑا سبب بنا۔ آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ عربی سے لاطینی ماحول میں فلسفے کے منتقل ہونے کی دو منزلیں ہیں۔ ابتدائی منزل میں عربی مواد براہ راست لاطینی بولنے والوں تک پہنچتا ہے، اور جن تصانیف سے کام لیا جاتا انھیں مسلمانوں میں شہرت اور اہمیت حاصل ہو چکی تھی۔ لیکن بعد کی منزل میں یہودی واسطے کا کام کرتے ہیں، اور اس طرح سے کتابوں اور مصنفین کا انتخاب زیادہ تر یہودی مدرسیت سے متاثر ہوتا ہے ۶۲

ابن جبرول سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ یہودی ماحول میں پہنچ رہا ہے ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے سعید الفیومی سے یہودیوں میں معتزلہ کے مباحث کے داخل ہونے کا پتا چلتا ہے۔ مسلمانوں میں معتزلہ اور فلاسفہ کے بعد متکلمین آئے جن کی تکمیل غزالی پر آکر ہوئی۔ یہود میں غزالی کے مماثل ایک شخصیت ہے۔

راسخ العقیدہ یہودی مدرسیت کا بانی اندلسی یہودی یہودہ ہالیوی تھا (متوفی ۵۴۰ھ مطابق ۱۱۴۵ء) جو مرابطہ کے دور حکومت اور موحدین کی آمد کے زمانے میں گزرا ہے۔ اس کی تعلیم اس کی کتاب سیفر ہا کوزری سے واضح ہوتی ہے موسوم ہے، جو پانچ مضامین پر مشتمل ہے۔ یہ وہ فرضی مکالمات ہیں جو خزروں کے بادشاہ اور اس کے دربار میں ایک یہودی نووارد کے درمیان ہوئے ہیں۔ ان مکالمات میں فلسفیانہ اور سیاسی نوعیت کے مختلف مباحث ہیں۔ فلسفے کے مطالعے کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن یہ بتا دیا جاتا ہے کہ کردار نیک فلسفے سے حاصل نہیں ہوتا، جو حکمی تحقیقات سے متعلق ہے، اور ان میں سے اکثر کا عملی زندگی کے فرائض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کردار صالح کی ترقی کا بہترین طریقہ مذہب ہے، جو اس حکمت کی مسلمہ روایت ہے، جس کا انکشاف زمانۂ قدیم کے انسانوں پر ہوا تھا۔ نظری امور میں بھی زیادہ یقینی ہدایت اکثر فلاسفہ کے نظریات کے مقابلے میں مذہبی روایت سے حاصل ہوتی ہے۔ خدا نے تمام چیزیں عدم سے پیدا کی ہیں، عالم میں نقص اور شر کی موجودگی کی ۲۶۳

قدامت مادے یا قوانین فطرت کے عمل کے ذریعے سے توجیہ کرنا بے سود ہے۔ خود ان قوانین کو خدا سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ تخلیق میں خیر و شر کے اختلاط کی دشواری کو تسلیم کیا گیا ہے۔ حقیقی حل کا علم نہیں ہے۔ مگر یہ کہنا لازمی ہے کہ تخلیق میں خواہ کتنی بھی دشواریاں ہوں، بہرحال یہ خدا کا کام ہے۔

خدا کی ماہیت اور صفات کی نسبت جو امتیاز سعید الفیومی نے ذاتی اور دیگر صفات کے مابین قایم کرنے کی کوشش کی وہ ناقابل قبول ہے۔ جن صفات کا عہد نامہ عتیق میں ذکر ہے انھیں خدا کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ الہامی ہیں اور ٹھیک۔ یہی اشعری اور غزالی کی تعلیم ہے۔ ان صفات کا تعلق یا تو فعلی صفات سے ہوتا ہے یا اضافی سے یا سلبی سے۔ فعلی اور اضافی صفات استعارۃً استعمال ہوئی ہیں، ہم ان کے حقیقی معنی سے واقف نہیں ہیں۔

پانچواں مضمون خاص طور پر فلاسفہ کے خلاف ہے کیونکہ یہ ایسے نظریات کی تعلیم دیتے ہیں جو مذہب کے مخالف ہیں۔ اول تو وہ نظریۂ اصدارات کی تردید کرتا ہے تخلیق کا کام براہ راست خدا نے بغیر واسطے کے انجام دیا۔ اگر اصدارات ہوتے تو وہ حلقۂ قمری تک کیوں آکر رک جاتے۔ اس کا تعلق عربی مصنفین کی تشریحات سے ہے جو علت اول کی تدریجی تنویرات کی توجیہ کرتے ہیں جو نیچے مختلف حلقوں تک پہنچتی ہیں۔ وہ متکلمین کی فلسفہ اور الہیات میں ۲۶۴
تطبیق کی کوشش کی بھی مخالفت کرتا ہے، کیونکہ اس سے اس کے خیال کے بموجب مذہب الہامی کے حقائق کو ضرر پہنچتا ہے، اور اس طرح سے وہ غزالی سے بھی زیادہ رجعت پسندانہ روش اختیار کرتا ہے۔ یہ بات لازمی بھی تھی کیونکہ یہودی فکر ابھی تک مسلمانوں کے مقابلے میں فلسفے سے بہت کم متاثر ہوا تھا۔ اُسے روح کے عقل کہنے پر بھی اعتراض ہے، اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ معلوم ہوتی ہے کہ عرف عام میں عقلی فعلیت فلسفیانہ نظریہ آرائی تک محدود تھی، خصوصاً اس مفہوم پر تو اسے سخت اعتراض ہے کہ صرف فلاسفہ کی روحیں بالآخر عقل فعال کے ساتھ متحد ہوں گی نفس انسانی روحانی جوہر ہے، اور اس لحاظ سے لافانی ہے، اسے بقائے دوام عقلی فعلیت سے

حاصل نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی فطرت کے لحاظ سے اس کا لافانی ہونا لابدی ہے۔ لیکن وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے، کہ انسان کا نفس انفعالی عقل فعال سے متاثر ہوتا ہے، اور عقل فعال کی نسبت اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجسم حکمت باری تعالیٰ ہے۔ پس عام طور پر ہال لیوی یہودی راسخ العقیدگی کی فلاسفہ کی تعلیمات کے مقابلے میں تعریف و تحدید کرتا ہے۔ اُسے فلسفیانہ نظریہ آرائی کی قوت کا تو اعتراف ہے، مگر خود وہ قطعی طور پر قدامت پسند ہے۔ خدا لغوی معنی میں خالق ہے، اور تخلیق کی کوئی فلسفیانہ تعریف جو اس کی روایتی اعتقاد کے علاوہ اور کسی طرح سے تشریح کرتی ہو جائز نہیں ہوسکتی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہودیت کے باہر ہال لیوی کا کچھ اثر نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس اس کی تصنیفات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کا یہودی فکر مروجہ فلسفی نظریہ آرائی کے کس قدر خلاف تھا، اگرچہ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس سے ۲۶۵
لاعلم نہ تھا۔

یہودیوں نے خصوصیت سے طب کے اندر اندلس میں نام پیدا کیا۔ انھوں نے عربی علما کے فن کی تحقیقات کو نقل کیا، اور ان کو وسعت دی خود عربی اطبا، در اصل نسطوریوں اور یہودیوں کے شاگرد تھے۔ ان اندلسی یہودیوں میں جنھوں نے علم طب میں درجہ امامت حاصل کیا ابن ظہر (متوفی ۵۹۵ھ ہجری ۱۱۹۹ء) سب سے زیادہ ممتاز ہے اور مغرب میں قرون وسطیٰ میں ایون زور کے نام سے مشہور تھا۔ یہ اشبیلیہ کا باشندہ اور اطبا کے خاندان سے تھا۔ یہودی فلسفہ ابو عمران موسیٰ بن میمون بن عبداللہ (متوفی ۶۰۱ھ ۱۲۰۴ء) سے پہلے نمایاں حیثیت اختیار نہیں کرتا۔ یہ ابن رشد کا ہمعصر اور مقلد ہے، اور اس نے مذہب ابن رشد کے قایم کرنے اور اپنے کام اور اثر کو لاطینی عیسویت تک منتقل کرنے میں سب سے زیادہ حصہ لیا ہے۔ وہ ہال لیوی کے ایک شاگرد کا بیٹا تھا، اور یہ کہا جاتا ہے کہ ابن باجہ کے شاگردوں میں سے کسی ایک کا شاگرد تھا۔ اس کا خاندان موحدین کے مظالم سے بچنے کے لیے افریقہ چلا گیا تھا، اور کچھ عرصے کے لیے فیض میں سکونت اختیار کر لی تھی بعد کو

یہ مصر چلا گیا۔ قیام مصر ہی کے زمانے میں ابن میمون کو پہلے پہل ابن رشد کا علم ہوا۔

اس کی سب سے بڑی تصنیف دلالت الحیران کے نام سے موسوم ہے، اور اس کی اور تمام کتابوں کی طرح سے عربی میں ہے۔ اس کے انتقال کے قریب اس کتاب کا سموئیل بن طبون موراک نبوکم کے نام سے
عبرانی میں ترجمہ کیا عربی متن منک کی تصحیح وتنقید کے ساتھ پیرس سے ۲۲۶
۱۸۵۶-۶۶ء میں تین جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ اور فریڈلینڈر کا انگریزی ترجمہ ۱۸۸۴ء میں لندن میں شائع ہوا ہے۔ بلالحاظ اہمیت اس سے دوسرے درجے پر اس کی کتاب مقالہ فی التوحید ہے، جس میں توحید باری تعالیٰ پر بحث کی گئی ہے، اس کا عبرانی میں چودھویں صدی عیسوی میں ترجمہ ہوا ہے۔ اس کی اور تصانیف زیادہ تر طبی ہیں، اور ان میں سے ایک سمیات اور ان کے تریاقوں پر ہے، ایک بواسیر پر ہے، ایک دمے پر ہے، اور ایک بقراط کی شرح پر۔

ابن میمون کی تعلیم فارابی اور ابن سینا کی تعلیم کا خلاصہ ہے، جسے یہودی شکل دے دی گئی ہے۔ خدا عقل ہے، وہ وجود عاقل اور معروض عقل ہے، وہ لازمی علت اول اور مستقل مبدا ہے۔ وہ دراصل اور لازمی طور پر ایک ہے، اس کی صفات کو اس طرح سے استعمال نہیں کیا جا سکتا کہ ان سے تعدد کا ترشح ہونے لگے۔ اس کی صرف وہ صفات تسلیم کی جا سکتی ہیں، جن سے فعلیت کا اظہار ہوتا ہے وہ صفات قابل تسلیم نہیں ہیں، جن سے خدا اور مخلوق کے تعلقات مترشح ہوتے ہوں ابن رشد کی طرح سے وہ بھی متکلمین کو ناپسند کرتا ہے۔ انھیں وہ فلسفے میں محض ابن الوقت سمجھتا ہے، جو اپنے کوئی مخصوص اصول نہیں رکھتے۔ اس کے علاوہ ان کا طریق تطبیق قانون علیت کا بے لاگ مقابلہ نہیں کرتا۔ لیکن قدامت مادہ کا ارسطاطالیسی نظریہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ تخلیق کا عدم محض سے ہونا لازمی ہے جیسا کہ قانون علیت سے پتا چلتا ہے۔ یہ بات ثابت تو نہیں کی جا سکتی

کہ تخلیق عدم محض سے ہوتی ہے، لیکن اس کے خلاف ہر مفروضہ ناقابل قبول
ہے۔ مادے کے تمام خواص قوانین فطرت وغیرہ کی ابتدا تخلیق کے وقت ہوئی ۲۶۷
تھی۔ پہلے دن خدا نے ابتداؤں کو پیدا کیا، یعنی عقول کو جن سے علیحدہ علیحدہ
حلقے عالم وجود میں آئے، اور حرکت کو داخل کیا، جس کی وجہ سے اس
دن کل کائنات اور اس کے تمام مافیہ عالم وجود میں آ گئے۔ بعد کے ایام
میں کائنات کے مافیہا کو مرتب و مکمل کیا گیا۔ پھر ساتویں خدا نے آرام کیا۔
جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے ساتویں روز فعلی عمل ختم کر دیا، اور کائنات کو
قوانین فطرت کے ماتحت کر دیا، جو اس کے بعد سے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔
ابن میمون کی تعلیم میں کسی قدر رد و بدل کے ساتھ وہی نظام پایا جاتا
ہے، جسے فارابی اور ابن سینا نے مرتب کیا تھا، مگر اسے یہودی اعتقادات
کے مطابق بنا لیا گیا ہے۔ اسے نہایت تیزی کے ساتھ وسیع حلقے میں مقبولیت
حاصل ہوئی، اور یہ اس کی زندگی ہی میں یہودیوں کی جماعت کے بیشتر حصے
میں پھیل گئی۔ مگر یہ کامیابی مخالفت کے بغیر نہ ہوئی تھی، کیونکہ ایراگون کیٹالونگا
اور پراوینس کی یہودی جامعات نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، جہاں
پر یہودیوں کی بڑی تعداد نے موحدین کے ظلم و ستم سے بچنے کے لیے سکونت اختیار
کر لی تھی اس کے برعکس فاریاونے کی جامعۂ یہود نے اس کی تائید کی۔ اگلی صدی
سے پہلے ابن میمون کو یہودی کلیسا میں سربرآوردہ امام کی حیثیت سے عام طور
پر تسلیم نہیں کیا گیا، اور اس وقت بھی زیادہ تر ڈیوامپچی کی مساعی کی بنا پر
"اگرچہ لاطینی اہل مدرسہ ابن میمون سے واقف تھے، مگر اس کی تصانیف
نے یا کسی دوسرے یہودی فاضل کی تصانیف نے یہود کو قرون وسطیٰ کے
مغربی فکر میں اس قدر اہم نہیں بنایا جتنا کہ اُن کے ابن رشد کے فلسفے کی
تشہیر کے کام نے، جسے وہ ارسطو کی روح اور عقل کہتے تھے۔ ارسطو کے
یہودی مخطوطات میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسا نسخہ ملتا ہے، جس میں ابن رشد کی ۲۶۸
شرح نہ ہو، اور اس کی تشریحات کے عنوان میں عام طور پر ارسطو کا نام ہوتا ہے۔
شارح کی حیثیت سے اُسے یہودی فکر میں یہ بلند مرتبہ حاصل تھا، اور آخری اور

مستند شارح ہی کی حیثیت سے وہ آخر کار لاطینی مدرسیت میں اپنی جگہ لیتا ہے۔"

موحدین کے ظلم وستم کی وجہ سے اکثر یہودی افریقہ پروینس لینگیوڈاک میں پھیل گئے۔ جو لوگ ابن میمون کی طرح سے افریقہ میں پناہ گزین ہوئے تھے، وہ تو بدستور عربی بولتے رہے، لیکن جن لوگوں نے شمال کی طرف راہ فرار اختیار کی تھی، ان میں عربی جلد ہی متروک ہو گئی۔ اس میں شک نہیں کہ جو لوگ پراونیس میں پناہ گزین ہوئے تھے، وہ اپنے عیسائی ہمسایوں سے پراونیس کی بولی بولنے پر مجبور تھے، مگر یہ بولی اب تک حکمی یا فلسفیانہ اغراض کیلئے استعمال نہیں ہوتی ہے۔ عیسائی دنیا میں تعلیم اور تمام علمی اغراض کے لیے ہمیشہ سے لاطینی استعمال ہوتی تھی۔ مگر پناہ گزیں یہودی ایسی زبان اختیار کرلنے پر مائل نہ تھے، جس سے ان کے کسی قسم کے روایتی تعلقات نہ تھے، اور جو اب تک کبھی یہودی اغراض کے لیے استعمال نہ ہوئی تھی۔ ان حالات میں یہودی قائدین نے عمداً ان حقیقی حالات کی نقل کی، جو ان کے ان یہودی ہمسایوں میں رائج تھے، جن کے یہاں قدیم لاطینی علمی اغراض کے لیے مستعمل تھی، اور اس سے نکلی ہوئی بولیاں روزمرہ کے استعمال کے لیے تھیں، اور اس طرح سے انھوں نے عبرانی کے استعمال کو تعلیم و ادب کے واسطے کی
۲۶۹ حیثیت سے دوبارہ زندہ کیا۔ اب تک یہودیوں میں عبادات کے لیے عبرانی کا استعمال باقی تھا۔ بعض جوامع میں یونانی زبان میں بھی نمازیں ہوتی تھیں، مگر یہ بہت قدیم زمانے کی بات تھی۔ عبرانی کے احیا سے ایک جدید قسم کی عبرانی عالم وجود میں آگئی جو قدیم عبرانی کے تاریخی تسلسل کو باقی نہیں رکھتی۔ کچھ عرصے سے مشرق میں عبرانی زبان مردہ ہو چکی تھی، اور مغرب میں یہ کبھی زندہ زبان کی حیثیت سے نہیں پھیلی۔ لیکن یہ مصنوعی احیا، جس کی تاریخ میں متعدد مثالیں ہیں، اتنا دشوار کام نہ تھا، جتنا کہ یہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ اندلسی یہودی کی مادری زبان عربی تھی۔ اور لسانیاتی اعتبار سے یہ عربی اگر عربی کی نہیں تو کم از کم قبل عربی کی ایک شاخ ہے جو عبرانی سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس زمانے میں حقیقی لسانیاتی تعلقات سمجھ میں نہ آئے تھے۔

مذہبی تعصبات کے اثر سے یہودی عربی کو عبرانی سے ماخوذ خیال کرنے پر مائل تھا۔ لیکن تعلق بالکل ظاہر تھا، اور عربی سے ابتداءً عبرانی میں جو تراجم ہوئے ہیں، ان میں ہمیں عام طور پر یہ بات نظر آتی ہے کہ اکثر الفاظ کا ترجمہ اس طرح سے کیا گیا ہے، کہ مادہ وہی رہتا ہے جو اصل میں ہے۔ دوسرے صرف یہی نہیں کہ جو لوگ عربی سے واقف تھے، انھیں عبرانی آسانی سے آجاتی تھی، بلکہ یہودہ حایوگ، ڈیوڈ کیمچی اور دوسرے لوگوں نے ایسے سنجیدہ لسانیاتی مطالعات کیے تھے، جس سے یہ قریبی تعلق اور بھی نمایاں ہو گیا تھا، اور واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے عربی صرف ونحو کے تمام قواعد کو عبرانی میں اختیار کر لیا تھا۔ اس لیے عربی الفاظ کا عبرانی میں ترجمہ کرکے اچھی عبرانی لکھ لینا ہی نہیں بلکہ بولنا بھی ممکن تھا۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ جدید عبرانی کے رائج کرنے والوں نے قدیم زبان کی خصوصیات کو نظر انداز کر دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے ایسا نہیں کیا، لیکن وہ عبرانی کو اس طرح سے استعمال کر سکتے تھے کہ گویا یہ ایسی بولی ہو جو عربی سے صرف جزئیات میں مختلف ہو، اور صحیح معنی میں ان کی یہ روش اس سے زیادہ صحیح تھی جتنا کہ ان کا خیال تھا۔ تھوڑے ہی عرصے میں عربی قطعاً متروک ہونے لگی اور عبرانی جس کے احیا سے یہودی جذبات خورسند ہوتے تھے زور شور کے ساتھ مدارس کی زبان بن گئی۔ گھر میں اس کا کس حد تک استعمال ہوا، یہ ہم نہیں جانتے۔ ۲۲۰

اس تبدیلی کی بنا پر یہ ضروری ہوا، کہ بعد کی الہیاتی اور فلسفیانہ تصانیف کا عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا جائے۔ مشہور تو یہ ہے کہ ترجمے کا یہ کام بارھویں صدی عیسوی میں ہوا ہے، لیکن اس کا صحیح ہونا ممکن معلوم نہیں ہوتا۔ تیرھوی صدی کا بھی کچھ زمانہ گزر جانے کے بعد عبرانی تراجم شائع ہونے شروع ہوئے ہیں۔ سب سے زیادہ مشہور مترجمین کا تعلق یہودہ بن طبتون کے خاندان سے ہے، مگر خود اس کو مترجم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ترجمے کا پہلا کام سموئیل بن طبتون نے انجام دیا ہے، جس نے عبرانی میں "ارائے فلاسفہ"، کو مرتب کیا، جو ابن رشد اور دوسرے اسلامی فلاسفہ کی عبارتوں کا سلسلہ ہے۔ یہ کتاب

اس وقت تک مقبول رہی اور عام طور پر درسی ضرورریات کے لیے استعمال ہوتی رہی، جب تک اصل متنوں کے تراجم نے اس کی جگہ نہ لے لی اور اس وقت بلاشبہ اس قسم کی تالیفات کا استعمال متروک ہوگیا۔ بیشتر ترجمے کا کام موسیٰ بن طبون نے انجام دیا ہے، جس نے ابن رشد کی شرحوں کے بیشتر حصے کا، اس کی طبی تصانیف کے کچھ حصے کا، اور ابن میمون
کی دلالت الحیران کا ترجمہ کیا ہے۔ اسی زمانے میں فریڈرک ثانی کو ۲۷۱
عربی مصنفین کی تصانیف کے مغرب میں رائج کرنے کا بہت اشتیاق ہوا۔ اس امر کا بعد کو ہم اس وقت پھر ذکر کریں گے جب عربی کتب فلسفہ کے لاطینی میں ترجمہ ہونے کا تذکرہ ہوگا۔ اس بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ فریڈرک ثانی یعقوب بن ابامعری صموئیل بن طبون کے داماد کو اپنی حفاظت میں لیتا ہے، اور اسے وظیفہ دے کر نیپلز میں ٹھیراتا ہے۔ اور یہی یعقوب ابن رشد کی ارسطاطالیس کی ارگینن کی شرحوں کا عبرانی میں ترجمہ کرتا ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں ہم یہودی علما کو مسلسل تالیفات خلاصے یا مشہور عربی فلاسفہ کی کتابوں بالخصوص ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے میں مصروف پاتے ہیں۔ سنہ ۱۲۴۷ء کے قریب یہودہ بن سالوموکوہین ساکن طلیطلہ نے اپنی عبرانی کتاب "تلاشِ حکمت" شائع کی، جو ارسطاطالیسی نظریات کا خزینہ ہے، اور زیادہ تر ابن رشد کی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اس سے کچھ عرصے کے بعد شیم توبن یوسف بن فلقرا نے بھی اپنے مضامین میں ابن رشد کے نظریات کو نقل کیا ہے، اور پھر اس کے بعد تیرھویں صدی میں جرسون بن سالومو نے "دروازۂ جنت" کے نام سے ایک کتاب تالیف کی، جس سے ابن رشد ہی کے اثر کا اظہار ہوتا ہے۔

تقریباً سنہ ۱۲۶۵ء میں یوسف بن ایوب جو غرناطہ سے بھاگ کر بیزیرس میں پناہ گزیں ہوا تھا، ابن رشد کی شرح ڈی کولو اور ڈی منڈو کے متن کا ترجمہ کیا، اور اس صدی کے آخری حصے میں خلاصوں اور اقتباسات کے
مجموعوں کی جگہ مکمل ترجمے لینے لگتے ہیں۔ سنہ ۱۲۸۴ء کے قریب زیراکیا ابن اسحاق ۲۷۲

ساکن برشلونہ نے ابن رشد کی شرح طبیعیات و مابعد الطبیعیات اور ڈی کویلو اور ڈی منڈو کا ترجمہ کیا۔ رینان نے اس واقعے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ایک ہی کتاب کا بار بار ترجمہ ہوتا ہے، اور بعض اوقات ایسے لوگ ترجمہ کرتے ہیں، جو ایک دوسرے کے قریبی ہمعصر اور ایک ہی علاقے کے باشندے ہوتے ہیں۔ لبظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تراجم کی اشاعت سرعت سے نہیں ہوتی تھی، اور مترجم کے کام کو کچھ وقعت کی نظر سے بھی نہیں دیکھا جاتا تھا۔ اسے خالص میکانیکی کام سمجھا جاتا تھا، اور اس میں کسی قسم کے ادبی امکان کو تسلیم نہ کیا جاتا تھا۔

چودھویں صدی کے اوائل میں کالونیموس بن کالونیموس بن میر نے ابن رشد کی شرح ٹاپیکا، سوفسٹیکا اور انیلیٹیکا پروسیٹریورا کا ترجمہ کیا (اس ترجمے کی تکمیل ۱۳۱۴ء میں ہوئی) اس کے بعد اس کی طبیعیات مابعد الطبیعیات ڈی کویلو ڈی منڈو کون وفساد اور میٹیورا کی شرحوں کا ترجمہ کیا، اور ان کے بعد تہافتہ التہافہ کا۔ تہافتہ التہافہ کا اسی زمانے میں کالونیموس بن داؤد بن طودروس نے بھی اپنے طور پر ترجمہ کیا ہے۔ ۱۳۲۱ء کے قریب ابی صموئیل بن یہودہ بن میشولم نے ناربیلز میں ابن رشد کی اخلاقیات نقوماجس کی شرح اور جمہوریہ فلاطون کے مطالب کا ترجمہ کیا، جسے عربی مصنفین قانون ارسطو کا جزو سمجھتے تھے۔ یہ ذکر کر دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، کہ تقریباً اسی زمانے میں، جودہ بن موسیٰ بن دانیال ساکن روم نے ڈی سبٹینشیا اوربس کا عبرانی میں لاطینی ترجمے سے ترجمہ کیا جو خود عربی سے ترجمہ ہوا تھا۔ بڑی حد تک عبرانی اور لاطینی ۲۷۳
تراجم ایک ہی زمانے میں مگر علیحدہ علیحدہ ہو رہے تھے۔ اور چودھویں صدی کا کافی زمانہ گزر جانے سے پہلے انھوں نے ایک دوسرے کو متاثر کرنا شروع نہیں کیا۔ اس آخری منزل ہی میں بہت سی عربی کی فلسفیانہ کتب کا عبرانی کے واسطے سے لاطینی میں ترجمہ ہوا۔ اور ان میں ابن رشد کو نمایاں غلبہ تھا، جو یہودیوں میں اس کی تصانیف کے مقبول ہونے کا نتیجہ تھا۔ عربی سے لاطینی میں ابتداً جو تراجم ہوئے ہیں، ان میں ابن رشد کے بجائے ابن سینا کو

زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔

چودھویں صدی عیسوی سے ابن رشد کے عبرانی شارحین کا زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ان میں سب سے بڑا شارح لوی بن جرسون ساکن بگنولاس تھا جس نے ابن رشد کے مسئلہ اتصال اور اس کی کتاب "جوہر عالم" کی شرحیں کی ہیں۔ لوی کی تعلیم میں عربی ارسطاطالیست کو اس سے زیادہ آزادی کے ساتھ پیش کیا گیا، جتنی کہ ابن میمون نے جرأت کی تھی۔ وہ قدامت عالم کو تسلیم کرتا ہے، مادۂ ابتدائی کو وہ جوہر بلا صورت کہتا ہے، اور تخلیق کے معنی اس بے شکل جوہر پر صورت کے مترسم ہو جانے کے ہیں۔

لوی کا ہمعصر موسیٰ ساکن ناربونے تھا۔ جس نے سنہ ۱۳۴۰ء اور سنہ ۱۳۵۰ء کے درمیان میں ابن رشد کی انھیں تصانیف کی شرحیں کیں جن پر لوی طبع آزمائی کر چکا تھا، اور ان کے علاوہ علم طبیعی کی دوسری کتابوں کی بھی۔

چودھویں صدی کا زمانہ یہودی مدرسیت کا عہد زرین تھا اور اس کے بعد والی صدی میں اس کا انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ابن رشد ۲۷۴
کا اب بھی مطالعہ جاری تھا اور شرحیں مرتب ہوتی رہیں۔ سنہ ۱۴۵۵ء کے قریب یوسف بن شیم طاب ساکن سیگویا نے اخلاقیات ارسطو کی شرح لکھی جو ابن رشد کی شرح کے تتمے کے طور پر لکھی گئی تھی۔ الیاس ڈیل میڈیگو جو پیڈوا میں پندرھویں صدی کے اواخر میں درس دیتا تھا، اس کی نسبت ریناں کا خیال ہے کہ وہ یہودی متبعین ابن رشد میں آخری بڑا شخص تھا۔ اس نے سنہ ۱۴۸۵ء میں ڈی سبسٹنشیا اربس کی شرح کی اور اس کے علاوہ ابن رشد کے حواشی شائع کیے۔

سولھویں صدی میں یہودی ابن رشدیت کا قطعی زوال ہو جاتا ہے۔ سنہ ۱۵۶۰ء میں ربوا ڈی ٹرینٹو میں ابن رشد کی منطق کا خلاصہ شائع ہوا، مگر منطق سے باہر ابن رشد کی شہرت ختم ہونے لگی تھی۔ ابی موسیٰ المو سینینو ابن رشد کی مخالفت کے لیے غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ سے کام لیتا ہے، اور اس امر کے بھی شواہد ملتے ہیں کہ جو لوگ ارسطو سے قرون مظلمہ کی یادگار ہونے کی بنا پر نفرت کرنے لگے تھے انھیں فلاطون کے مطالعہ سے دلچسپی

ہو جاتی ہے۔ بعد کے یہودی فلاسفہ مثلاً اسپی نوزا قرون وسطیٰ کی روایت سے ربط نہیں رکھتے، جس کا تسلسل سولھویں صدی کے ختم پر منقطع ہو جاتا ہے، بعد کے کام سے نشاۃ جدیدہ کے بعد کے غیر یہودی فکر کا اظہار ہوتا ہے۔

(۱۱)

باب

عربی فلاسفہ کا اثر

لاطینی مدرسیت پر

ہم یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ کس طرح یونانی فلسفہ یونانیوں سے شامیوں تک اور شامیوں سے عربی بولنے والے مسلمانوں تک پہنچا، اور مسلمان اس کو اقصائے مغرب تک لے گئے۔ اب ہمیں یہ بتانا ہے، کہ کس طرح سے یہ ان عربی بولنے والے لوگوں سے لاطینیوں تک منتقل ہوا۔ ظاہر ہے کہ لاطینی بولنے والوں کا پہلے پہل مسلمانوں کے فلسفے سے اندلس میں رابطہ قایم ہوا تھا۔ اس زمانے یعنی قرون وسطیٰ میں ہم یورپ کے مغربی حصوں کو بجا طور پر لاطینی علاقہ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ صرف کلیسا کی عبادات ہی میں لاطینی استعمال نہ ہوتی تھی، بلکہ تعلیم و تعلم اور اہل علم کے تبادلۂ خیالات کا ذریعہ لاطینی ہی تھی۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ تمام مغربی ممالک میں روزمرہ کی بول چال بھی لاطینی الاصل تھی، اور نہ یہ کہنا مقصود ہے کہ ان ممالک کے باشندے لاطینی نسل سے تھے۔ اس کا تعلق صرف ثقافتی گروہ سے ہے، اور ہم لفظ "لاطینی" کو ۲۷۵

صرف ان اشخاص کے ممیز کرنے کے لیے استعمال کر رہے ہیں جو ایسے تمدن میں حصہ دار تھے، جسے بجا طور پر لاطینی الاصل کہا جا سکتا ہے۔ اندلس میں اس لاطینی ثقافت کا مسلمانوں کی عربی ثقافت کے ساتھ میل ہوا۔ عربی مواد کے لاطینی میں منتقل ہونے کا تعلق خاص طور پر ریمنڈ آرک بشپ طلیطلہ ۲۲۶
(۱۱۳۰ء تا ۱۱۵۰ء) سے ہے۔ طلیطلہ یا ٹولیڈو (۱۰۸۵ء) میں مرابط کے حملے سے پہلے بدنظمی کے زمانے میں سلطنت کیسٹائل کا جزو بن گیا تھا۔ اس کو شاہ الفانسو ششم نے فتح کیا تھا، اور اس نے اسے اپنی حکومت کا دار السلطنت بنایا تھا، اس طرح سے طلیطلہ کا آرک بشپ اسپین کا بطریق ہو گیا۔ جب شہر پر قبضہ ہوا، تو یہ طے ہوا تھا کہ شہری اپنے مذہب میں آزاد رہیں گے لیکن قبضے کے سال بھر بعد عیسائیوں نے بڑے گرجا پر جبراً قبضہ کر لیا جسے ۳۷۰ سال پہلے جامع مسجد بنا دیا گیا تھا، اور اس سے پھر گرجا کا کام لینے لگے۔ لیکن زیادہ تر مسلمان طلیطلہ میں عیسائیوں کے پہلو بہ پہلو رہتے تھے، اور بادشاہ، اس کے دربار اور بطریق کے ساتھ ان کی موجودگی سے ان ہمسایوں پر بڑا اثر پڑا اور بعد کے سنین میں یہ اسلام کی علمی زندگی سے کسی حد تک دلچسپی لینے لگے۔ آرک بشپ ریمنڈ نے چاہا کہ عربی فلسفہ عیسائیوں تک پہنچایا جائے، اور وہ بھی اس سے مستفید ہوں تمھیں یاد ہو گا کہ اس زمانے میں موحدین کی حکومت اندلس میں قائم ہو چکی تھی، اور ان کے تعصب کی وجہ سے کچھ یہودیوں اور عیسائیوں نے بھاگ کر آس پاس کے ملکوں میں پناہ لی تھی۔

ریمنڈ نے طلیطلہ میں مترجمین کا ایک ادارہ قائم کیا، جس کا انتظام اس نے ارک ڈیکن ڈومینک گونڈی سالوی کے سپرد کیا، اور اس کے سپرد یہ کام کیا کہ فلسفہ اور حکمت کی عربی کی اہم کتابوں کے تراجم تیار کرے، اور اس طرح سے ارسطو کے عربی ترجموں اور فارابی اور ابن سینا کی شرحوں اور خلاصوں کے بہت سے تراجم ہو گئے۔ اس ادارے میں اور قرون وسطیٰ میں عام طور پر ترجمے کا طریقہ یہ تھا، کہ ایک ترجمان سے کام لیتے تھے، جو محض عربی لفظ کی جگہ لاطینی

رکھ دیتا تھا۔ آخر میں لاطینی ترجمے کی صدر منشی نظر ثانی کرتا تھا، اور ترجمہ تکمیل پانے پر نظر ثانی کرنے والے کے نام سے منسوب ہوتا تھا۔ یہ انتہائی میکانکی طریقہ تھا، اور اس میں ترجمان کا کام ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ترجمہ اسی طرح سے فرمائش کے مطابق کر دیا جاتا تھا جس طرح سے کسی کتاب کی نقل اور اس کی نقل سے زیادہ اہمیت نہ تھی نظر ثانی کرنے والا اس سے زیادہ نہ دیکھتا تھا، کہ جملے قواعد کے اعتبار سے درست ہیں ترتیب الفاظ اب بھی عربی ہی کے مطابق رہتی تھی۔ اور لاطینی پڑھنے والے کے لیے اس کا سمجھنا اکثر بیحد دشوار ہوتا تھا، اور اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ زیادہ تکلیف وہ الفاظ کا لغوی ترجمہ کر دیا جاتا تھا۔ اس ادارے میں جو لوگ ترجمانی پر مامور تھے ان میں بلا شبہ کچھ یہودی بھی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا نام جان سائن سیوائل (اشبیلیہ) تھا۔ طلیطلہ میں جو جو ترجمے ہوئے ہیں ان کی اشاعت کا ہم کو بہت کم علم ہے، لیکن یہ بات یقینی ہے، کہ تقریباً تیس سال بعد ارسطو کے منطقی آرگینن کا کل متن پیرس میں مستقل تھا، اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا، جب تک لاطینی کی کتابیں صرف بوتھیس جان اسکاٹس کے تراجم اور فلاطون کے ان ٹکڑوں تک محدود تھیں
۲۷۸ جو سینٹ اگسٹائن کے واسطے سے آئے تھے لیکن یہی مواد جو پہلے سے اہل عرب کے ہاتھوں میں تھا، مدرسیت کی بنیاد تھا بوتھیس سے فرفوریس کی ایساغوجی اور ارسطو کی مقولات اور ہرمینوٹکس کا ترجمہ پہنچا تھا۔ اور جان اسکاٹس نے ڈائنیسیس کاذب کا ترجمہ کیا تھا۔ لاطینی مدرسیت کی مزید ترقی کی تین نہریں ہیں۔ پہلے ارسطو کے باقی متن اور کل منطقی قانون کی حکمی تصانیف کا عربی سے ترجمہ ہوا۔ اس کے بعد ۱۲۰۴ء میں قسطنطنیہ فتح ہونے پر یونانی سے تراجم ہوئے۔ تیسرے عربی شارحین کی تصانیف کا رواج۔

پہلا لاطینی مدرسی مصنف جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ارسطو کے مکمل منطقی آرگینن کا مطالعہ کیا ہے، جان سائن سالسبری (متوفی ۱۱۸۲ء) ہے۔ یہ پیرس میں لکچرار تھا، لیکن اس کے مطالعے سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ

ارسطو کی نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی تصانیف شائع ہو چکی تھیں۔
اس زمانے تک پیرس مدرسی فلسفے کا مرکز بن چکا تھا جس کا اب الہیات پر غلبہ ہونے لگا تھا۔ اس کی تکمیل پیٹر لومبارڈ (متوفی ۱۱۶۰ء) کی تصنیف میں ہوتی ہے، اور ہنوز اس پر عربی طرق کا اثر نہیں پڑا ہے۔ اس کی کتاب سینٹنیز (Sentences) جو اس زمانے کی بحثوں کا مخزن ہے، سترھویں صدی تک مقبول عام رہی ہے۔ سینٹینسز میں جس طریق اور ترتیب سے کام لیا گیا ہے، اس سے ایبی لارڈ اور اس سے زیادہ گرڈیکرٹیلس سائکن ٹیسن کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بیان کر دینا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ پیٹر لومبارڈ کے پاس سینٹ جان دمشقی کا ایک ترجمہ تھا جو اسی زمانے میں ہوا تھا۔ ۲۲۹

تیرھویں صدی کے اوائل میں ہم پیرس میں ایسے موضوعوں پر مختلف مباحثے پاتے ہیں، جو ان بحثوں سے بہت مشابہ ہیں، جو عربی فلاسفہ کیا کرتے تھے، لیکن درحقیقت ان کا ماخذ بالکل ہی علیحدہ تھا۔ نفوس یا ارواح کی اساسی وحدت کی بحث سے زیادہ اور کسی شے سے عربی اثر کا شبہہ نہیں ہو سکتا، مگر یہ نظریہ کیلٹی کلیسا میں بطور خود نو فلاطونی مواد سے قایم ہوا تھا اور آئرلینڈ میں بالکل عام تھا، حالانکہ یہ اپنی اصل خصوصیات کے لحاظ سے ابن رشد کی تعلیم سے مختلف نہیں ہے۔ (دیکھو رینان، ابن رشد، صفحہ ۱۳۲، ۱۳۳) اسی طرح سے ہم رکیٹر اسینس بیاکن کو ربے کو نویں صدی عیسوی میں ایک شخص میکاریس نامی کے خلاف اسی قسم کے خیالات کی تردید میں لکھتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ یہاں پر عربی اثر خارج از بحث ہے، کیونکہ اس زمانے میں تو ابن رشد پیدا بھی نہیں ہوا تھا۔ اسی طرح سے سائمن سائکن ٹورنے کے متعلق جو تقریباً ۱۲۰۰ء میں پیرس میں الہیات کا معلم تھا، ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ وہ ارسطو کا بہت زیادہ اتباع کرتا ہے، مگر حال کے بعض مصنف اسے بدعت سے متہم کرتے ہیں۔ (ہنری آف گینڈ

(Lils de script. eccles. C. 24 in Fabrisius Bililiolhecu)

2، صفحہ ۱۲۱) مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس نے الہیات میں جدلیاتی طریقے کے استعمال میں مبالغے سے کام لیا تھا۔

اس سے زیادہ دلچسپ وہ فیصلے ہیں، جو ۱۲۰۹ء میں پیرس کی مذہبی مجلس میں ہوئے تھے اور جن کی توثیق پوپ کے ۱۲۱۵ء کے فیصلوں سے کی گئی تھی، یہ تدابیر ڈیوڈ ساکن ڈینانٹ اور المبرک ساکن بنا کی وحدت الوجودی تعلیم کی بنا پر اختیار کی گئی تھیں، جس نے جان
۲۸۰ اسکاٹس کے پیری فزکس کے نیم وحدت الوجودی نظریات کو زندہ کر دیا تھا۔ ان سے متعلق جو ممانعتیں کی گئی ہیں، ان میں اسکاٹس کی عبارتوں کا لفظ بلفظ اقتباس کیا گیا ہے۔ خود پیری فزکس کی ہونیوریس سوم نے ۱۲۲۵ء میں ممانعت کی۔ لیکن ۱۲۰۹ء کے فیصلوں کی رو سے ارسطو کے فلسفۂ طبیعی اور اس کی شرحوں کی ممانعت کر دی گئی تھی اور ۱۲۱۵ء کے پوپ کے احکام کے بموجب منطقی تصانیف کے قدیم و جدید تراجم کی اجازت دی گئی تھی جہاں شاید جدید تراجم سے وہ نئے تراجم مراد ہوں گے جو عربی سے ہوئے تھے، جن کے مقابلے میں بوئیتھیس کے تراجم قدیم تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ترجمہ براہ راست یونانی سے ہوا ہو، اور وہ نئے ترجمے کے نام سے مشہور رہو۔ اس کے علاوہ اس میں مابعد الطبیعیات اور فلسفۂ طبیعی وغیرہ یعنی اس تمام مواد کی ممانعت کی گئی تھی جو عربی کے ذریعے پہنچا تھا۔

۱۲۱۵ء میں فریڈرک ثانی شہنشاہ ہوا، ۱۲۳۱ء میں اس نے سلطنت سلسلی کی تنظیم جدید شروع کی۔ سلسلی اور صلیبی معرکوں کے دوران میں فریڈرک کا مسلمانوں سے قریبی تعلق رہا تھا، اور اسے ان سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ اس نے مشرقی لباس اور بہت سے مشرق کے رسم و رواج اور اخلاق و آداب کو اختیار کر لیا تھا لیکن سب سے زیادہ اہم بات یہ تھی کہ اُسے عربی فلاسفہ بہت پسند تھے، جن کی وہ اصل تصانیف سے لطف اندوز ہو سکتا تھا، کیونکہ وہ جرمن فرانسیسی اطالوی لاطینی یونانی اور عربی زبانوں سے واقف تھا۔ اس کے ہمعصر مورخ اُسے آزاد خیال سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ تمام مذاہب کو بیکار خیال کرتا تھا، اور اس

سے یہ مقولہ منسوب کرتے ہیں کہ دنیا (نعوذ باللہ) تین بڑے مکاروں یعنی
موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور محمدؐ کی بدولت شکار مصائب ہوئی ہے۔ فریڈرک کی اس ۲۸۱
رائے کو گریگوری نہم نے اپنے منشور عمومی میں نہایت پرجوش الفاظ میں بیان
کیا، جس میں وہ شہنشاہ کو کتاب الکشف ۱۳ کے کفر بکنے والے درندے
سے تشبیہ دیتا ہے، لیکن فریڈرک نے جواب میں پوپ کو اس درندے
سے تشبیہ دی جس کا کتاب الکشف ۶ میں ذکر ہے، اور جو ایک بڑا اژدہا
ہے جس نے کل دنیا کو مسخر کر لیا تھا، اور موسیٰؑ عیسیٰؑ اور محمدؐ کے بارے
میں بالکل جائز روش کا اقرار کرتا ہے۔ رینان کہتا ہے کہ بہت ممکن ہے
کہ فریڈرک سے جو خیالات منسوب ہیں، وہ اس کی عربی فلاسفہ سے علانیہ
ہمدردی کا نتیجہ ہوں، جو تمام مذہبوں کو غیر تعلیم یافتہ عوام کے لیے یکساں
گوارا خیال کرتے تھے، اور اپنے اس خیال کی تائید میں ان تینوں قانونوں
سے مثالیں دیتے تھے، جن سے وہ سب سے زیادہ واقف تھے۔ سنہ ۱۲۲۴ء
میں فریڈرک نے نیپلز میں ایک جامعہ کی بنا ڈالی، اور مغربی دنیا میں عربی
علوم کے رائج کرنے کا ادارہ بنایا، اور یہاں پر عربی سے لاطینی اور عبرانی
میں مختلف تراجم کیے گئے۔ اس کی ہمت افزائی کی بدولت سنہ ۱۲۱۷ء
میکائیل اسکاٹ ٹولیڈو (طلیطلہ) گیا اور ارسطو کی ڈی کویلو ایٹ ڈی منڈو
کی شرح اور ڈی انیما کی شرح کے پہلے جزو کا ترجمہ کیا۔ اس امر کے متعلق بھی
ظن غالب ہے کہ اس نے ہی میٹیورا یا روانیجر لیا، ڈی سبسٹینشیا اوربس، فزکس
کون و فساد یعنی ڈی جینریشنو ایٹ ڈی کارپشنی کا ترجمہ کیا ہے۔ ابن سینا
کی شرحیں اس سے پہلے ہی عام طور پر شائع ہو چکی تھیں، اس وجہ سے
گمان غالب یہ ہے پیرس کے فیصلے میں انھیں شرحوں سے مراد تھی لیکن
ہم یہ نہیں جانتے، کہ ان کا لاطینی میں کس نے ترجمہ کیا تھا، سوائے اس کے
کہ یہ یقیناً کلیۂ ٹولیڈو (طلیطلہ) کا کارنامہ تھے۔ ابن رشد کا رواج جس کی ۲۸۲
مسلمانوں میں کچھ زیادہ شہرت نہ تھی سسلی اور نیپلز کے ادارے میں یہودیوں کے
اثر کا پتا دیتا ہے، یہ تو ہم جانتے ہیں کہ میکائیل اسکاٹ کی ایک یہودی اینڈریو نامی

مدد کیا کرتا تھا۔

اس دور کا ایک اور مترجم ایک جرمن ہرمان نامی تھا جو ٹولیڈو میں تقریباً ۱۲۵۶ء کے زمانے میں یعنی فریڈرک کے انتقال کے بعد تھا۔ اس نے فارابی کے خلاصۂ ریٹارک (بلاغت) اور ابن رشد کے خلاصۂ پوئٹکس (شاعری) اور ارسطو کی دوسری کم مشہور کتابوں کا ترجمہ کیا۔ روجر بیکن کہتا ہے کہ ہرمان کے تراجم نہایت اُجڈ قسم کے ہیں، اور مشکل ہی سے سمجھ میں آتے ہیں، کیونکہ اس نے ناموں تک کو اس طرح سے نقل کیا ہے کہ ابن رشدِ ابی نصرِ وغیرہ کی تنوین تک کو لاطینی میں ظاہر کیا ہے۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام فلسفیانہ تصانیف کا بجز شرح ارگنین کے (جس کا بعد کو ترجمہ ہوا) لاطینی میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ تہافۃ التہافہ کا ترجمہ ۱۳۲۸ء کا لونیمس یہودی نے کیا۔ اس کی بعض طبی تصانیف کا بھی تیرھویں صدی میں ترجمہ ہوا یعنی کلیات (Colliget)، اور (De formatoine) اور دوسری کتابوں کا عبرانی سے لاطینی میں آئندہ صدی کے شروع میں ترجمہ ہوا۔

ابن رشد سے ماخوذ تصورات کی عام اشاعت کی پہلی شہادت ولیم اورگنے سے متعلق ہے، جو پیرس کا بشپ تھا، اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئیات میں بہت کچھ اغلاط کا دور دورہ تھا اس نے ۱۲۴۰ء ۲۸۳
میں بعض آرا کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا، جن کی نسبت وہ کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے ماخوذ ہیں، اس ذیل میں وہ عقل اول کے خدا سے صادر ہونے اور اس کے عامل تخلیق ہونے کے نظریے کو لیتا ہے، جو تمام فلاسفہ میں عام تھا، مگر جس کو وہ خاص طور پر غزالی سے منسوب کرتا ہے اس کو اس تعلیم پر بھی اعتراض ہے کہ عالم ابدی ہے، جس کو وہ بجا طور پر ارسطو اور ابن سینا سے منسوب کرتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ ابن رشد حقیقت کا راسخ العقیدہ حامی ہے۔ اس کے بعد وہ وحدت عقول کے نظریے کو ناجائز ٹھیراتا ہے۔ جس کو وہ ارسطو سے منسوب کرتا ہے

جو قطعاً غلط ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ فارابی بھی اسی بدعت کا قائل ہے۔ اس تمام اعلان میں وہ ابن رشد کو صحیح تر معلم کہتا ہے، جس کا فلسفہ ان تصورات کی صحت کرتا ہے۔ مگر وحدت عقول کے نظریے کی جو وہ خصوصیات بیان کرتا ہے، وہ ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ہیں۔ اس آخرالذکر نظریے کے خلاف جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ تقریباً وہی ہیں جو کچھ عرصے بعد البرٹس میگنس اور سینٹ تھامس ایکوئنس استعمال کرتے ہیں یعنی یہ نظریہ انفرادی شخصیت کی حقیقت کی بیخ کنی کرتا ہے، اور مختلف اشخاص کی ذہانت میں جو تنوع دیکھنے میں آتا ہے اس کے منافی ہے۔ وہ ابوبکر (ابن باجہ) کو ارسطو کی طبیعیات کا شارح کہتا ہے حالانکہ ابن باجہ نے اس کی کتاب پر کوئی شرح نہیں لکھی۔ اور اس نے جس خلاصے کا اقتباس کیا ہے، وہ ابن رشد کی تعلیم کے مطابق ہے۔ اس زمانے میں بظاہر صورت حال یہ معلوم ہوتی ہے کہ ارسطو اور عام طور پر کل عربی شارحین کو منطق کے علاوہ اور تمام مضامین میں
۲۸۴ شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اور ان میں صرف ایک استثنا ہے اور وہ ابن رشد ہے، جسے کامل طور پر راسخ العقیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ واقعات کی یہ عجیب وغریب تحریف صرف یہودی اثر کا نتیجہ ہو سکتی ہے کیونکہ اس زمانے میں یہودی ابن رشد کے سچے مقلد تھے۔

جب جامعات کے کاموں میں ان کی جگہ راہبوں نے لینی شروع کی، تو ہمیں دو نمایاں تبدیلیاں نظر آتی ہیں: (۱) راہب قدامت پسندی کی بزدلانہ روش کو ترک کر دیتے ہیں اور ارسطو اور عربی شارحین کی تصانیف سے آزادی کے ساتھ کام لیتے ہیں۔ اور ساتھ ہی اصل یونانی سے ارسطاطالیسی متن کے جدید تر اور صحیح تر تراجم کے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس قیادت کے زیر اثر جامعات رفتہ رفتہ اپنے حکمی کام میں جدید اور دلیر ہوتی گئیں۔ اگرچہ اس کی بعض حلقوں کی طرف سے شدید مخالفت ہوئی۔ (۲) اس کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ مختلف شارحوں کے میلانات اچھی طرح سے سمجھ میں آنے لگے۔

ان جدید تر مطالبات کا قائد فرنسیسی راہب الیگزینڈر ہیلز (متوفی ۱۲۴۵ء) تھا، جس نے ارسطو سے منطقی آرگنین کے باہر آزادی سے کام لیا۔ اس کی کتاب سوما جو ختم نہ ہو سکی تھی اور جس کے سلسلے کو فرنسیسی راہب ولیم ساکن میلیٹونا نے جاری رکھا، پیٹر لومبارڈ کی سینٹینز پر مبنی تھی۔ لیکن پیٹر لومبارڈ نے ارسطو سے مطلقاً اقتباس نہیں کیا تھا، مگر الیگزینڈر مابعد الطبیعیاتی اور حکمی تصانیف سے بھی کام لیتا ہے، اور منطق سے بھی۔ اس زمانے کے بعد سے
فرنسیسی، عربی شارحین سے کام لینے لگتے ہیں۔ ۲۸۵

ارسطو کے زیادہ صحیح مطالعے کی ابتدا ڈومینکی راہب البرٹس میگنس (۱۲۰۶ء تا ۱۲۸۰ء) سے ہوتی ہے، جس نے در حقیقت سب سے پہلے متن کے محتاط صحیح تراجم کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس طرح سے طریقے کے ٹھیک علمی معیار کو رائج کیا۔ اس نے پیڈوا میں تعلیم پائی تھی جہاں کی جامعہ بلونا کی جامعہ کی دختر شمار ہوتی تھی۔ لیکن وہ ۱۲۲۳ء میں ڈومینکی راہب بن گیا۔ اس کے طریقوں کا، اس کے شاگرد سینٹ تھامس اکوئنس (متوفی ۱۲۷۴ء) نے اتباع کیا، اور ان کو ترقی دی۔ سینٹ تھامس اکوئنس نے اپنے کام کو انھیں اصول پر ترتیب دیا، جن کی طرف البرٹس اپنی شرح سیاسیات ارسطو میں اشارہ کر چکا تھا، اور جو لاطینی مدرسی مصنفین کے لیے طریق ناظم بن گئے تھے۔ اور اس نے یونانی سے نئے تراجم کرانے میں بہت جد و جہد کی جس تک اب آسانی سے رسائی ہو سکتی تھی۔ سینٹ تھامس کی فرمائش پر ولیم ڈی موربیکا نے راست یونانی سے ایک نیا ترجمہ کیا۔ لیکن اس زمانے کے مقابلے میں جب البرٹس درس دیا کرتا تھا اب ایک اہم تبدیلی رونما ہو گئی تھی۔ البرٹس نے اپنے کام میں جس شارح سے زیادہ تر مدد لی تھی، وہ ابن سینا تھا، لیکن سینٹ تھامس آزادی کے ساتھ ابن رشد سے کام لیتا ہے، اگرچہ سینٹ تھامس اس امر کو ظاہر کر دیتا ہے کہ وہ ان خاص نظریات سے بخوبی واقف ہے، جن کا یہ بعد کے زمانے کا فلسفی قائل ہے اور ان سے وہ احتیاط کے ساتھ بچتا ہے۔

سینٹ تھامس اکثر عربی شارحین سے مجادلہ کرتا ہے، اور حسب ذیل
نظریوں پر اعتراض کرتا ہے، (۱) ایک ابتدائی اور بے شکل مادہ تھا، جسے تخلیق
کے موقع پر صورت عطا کی گئی (دیکھو (Summa lae quaes. 66, art.2) تو نورات ۲۸۶
کے تدریجی سلسلے ہوتے ہیں اور یہ نظریہ ایسا ہے جس نے اب نجومی شکل
اختیار کر لی تھی (۲) عقل فعال نے تخلیق میں واسطے کا کام انجام دیا ہے
دیکھو (Summa 1,45,5;47,1;90,1) (۳) عدم سے تخلیق ناممکن ہے (۵) کوئی
خاص حکمت الٰہی عالم پر مدبر و فرماں روا نہیں ہے۔ (۶) سب سے
زیادہ وحدت عقول کا نظریہ، جس کے متعلق وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ ارسطو
اسکندر فرودسی ابن سینا اور غزالی کے یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ صرف
ابن رشد کی نظریہ آرائی ہے، کم از کم اس صورت میں جس صورت میں یہ
اس وقت ہمہ روحیت کی حیثیت سے مشہور رہا۔ یہ تمام اعتراضات دراصل
وہی ہیں، جو اہل سنت کے متکلمین پہلے ہی کر چکے تھے، اور بلا شبہ ان کی
تردید میں غزالی سے کام لیا جاتا ہے، سینٹ تھامس کے خیال کے بموجب
ہمہ روحیت انسانی شخصیت اور اس کی علٰحدہ انفرادیت کے قطعاً منافی ہے
جس کی خود ہمارا شعور شہادت دیتا ہے۔ خدا ہر بچے کی پیدایش کے وقت
اس کے لیے روح پیدا فرماتا ہے یہ کوئی تنویر نہیں ہوتی بلکہ ایک علٰحدہ اور
ممیز شخصیت رکھتی ہے۔ نتیجتہً وہ اتصال سے انکار کرتا ہے، جس کے معنی
روح کے اپنے مبدء میں دوبارہ جذب ہو جانے کے ہیں۔

یہ بتا دینا ضروری ہے کہ سینٹ تھامس کی تعلیم ڈومینکی برادری میں
شریک ہونے سے پہلے جامعہ نیپلز میں ہوئی تھی، جس کو فریڈرک دوم نے
قایم کیا تھا، اور جو عربی فلاسفہ سے دلچسپی رکھنے کا مرکز تھی۔ اور غالباً یہی
وجہ ہے کہ وہ ان کی تعلیم کو صحیح طور پر سمجھتا ہے۔ بلا شبہ سینٹ تھامس اکوئنس کو
۲۸۷ لاطینی اہل مدرسہ کا بادشاہ سمجھنا چاہیے، کیونکہ وہی سب سے پہلے مابعد الطبیعیات
ونفسیات سے آزادی سے کام لیتا ہے اور انھیں الٰہیات کے ساتھ مربوط
کرتا ہے۔ سوما کے سیکنڈا سیکنڈے میں جو نفسیاتی تحلیل پیش کی گئی ہے، وہ

بلاشبہ لاطینی اہلِ مدرسہ کے بہترین نتائج میں سے ہے۔ اس کے علاوہ وہی سب سے پہلا شخص ہے، جس نے ترجمے کی دشواریوں کو سمجھا، اور ارسطو کے سمجھنے کے لیے صحیح ترجمے کو لازمی قرار دیا۔ زیادہ تر، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، قرونِ وسطیٰ کے علما مترجم کے کام کی قرار واقعی قدر نہ کرتے تھے، اور مزدور ترجمان سے کام لینے پر قانع تھے اور اصل متن کے مطالعہ کرنے کی ضرورت کی ان کو کوئی وجہ معلوم نہ ہوئی تھی، اور اس خیال میں عربی فلاسفہ بھی ان کے ساتھ شریک تھے۔ اس ذیل میں یہ بھی بتا دیا جاتا ہے کہ سینٹ تھامس پہلا شخص ہے، جس نے آزادی کے ساتھ عربی فلاسفہ سے استفادہ کیا، اور جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ ان کے نقائص سے بھی پوری طرح سے آگاہ ہے بلاشبہ وہ ابن رشد کو متن ارسطاطالیس کا بہترین شارح اور منطق کا فاضل اجل خیال کرتا تھا، مگر مابعد الطبیعیات اور نفسیات میں وہ اُسے بدعتی خیال کرتا تھا۔

۱۲۵۶ء کے قریبی زمانے میں وحدتِ عقل کے متعلق ابن رشد کی تعلیم پیرس میں اتنی عام ہو گئی تھی، کہ البرٹس میگنس کو "وحدت عقل بر تبعین ابن رشد" کے خلاف اپنی کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا، جسے بعد کو اس نے اپنی کتاب سوتا میں شامل کر دیا تھا۔ ۱۲۶۹ء میں ابن رشد کے بعض دعاوی کو رسمی طور پر غلط و ناجائز قرار دیا گیا۔ اس زمانے میں اس کی تصانیف کافی شہرت حاصل کر چکی تھیں، اور پیرس میں ایک جماعت پیدا ہو گئی تھی، جس نے اس کے خیالات کو اختیار کر لیا تھا، اور جسے ۲۸۸
ہم ہیم یہودی جماعت کہہ سکتے ہیں۔ اس وقت البرٹس اور سینٹ تھامس دونوں نے وحدتِ عقول کے نظریے کے خلاف اپنی کتابیں شائع کیں۔

۱۲۷۷ء میں بعض ابن رشدی نظریات پھر غلط اور ناجائز قرار دیے گئے جو زیادہ تر فرنسیسی راہبوں کی طرف سے شائع ہوئے تھے، اور یہ بقول بیکن (Opus Tert ۲۳) پیرس اور انگلستان دونوں میں شدت کے ساتھ ابن رشد کی طرف مائل تھے، یہ صورت اس وقت تک باقی

رہی تھی، جب مشہور فرینسیسی فاضل ڈنس اسکاٹس (متوفی ۱۳۰۸ء) نے قطعی طور پر مخالف ابن رشد روش اختیار نہ کی۔ بااین ہمہ چودھویں صدی میں جب ابن رشدیت پیرس میں عملاً مردہ ہو چکی تھی، انگریزی قوم کے فرینسیسی راہبوں پر اس کا تسلط قائم تھا۔

ڈومینیکی راہب عربی مصنفین سے کم از کم البرٹس کے زمانے کے بعد اتنی حسن عقیدت نہ رکھتے تھے، اور ان کی تحریرات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے کام کا بہت زیادہ احتیاط کے ساتھ اندازہ کرتے تھے بلاشبہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسپین میں ان کے پاس عربی مطالعات کا ایک گھر موجود تھا، اور مسلمانوں کے ساتھ فی الحقیقت بحث و مباحثے میں مصروف تھے۔ عام طور پر ابن رشد کی دو حیثیتوں میں احتیاط کے ساتھ امتیاز کیا جاتا ہے، ایک تو وہ شارح ارسطو ہے، اس حیثیت سے اس کا بہت احترام کیا جاتا ہے، اور دوسرے وہ فلسفی ہے، اس حیثیت سے اس کو بدعتی خیال کیا جاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عمداً یہ روش اختیار کی گئی تھی کہ عربی شارحین کو قربان کر کے ارسطو کو بچا لیا جائے۔ ڈومینکیوں کے کام میں ریمنڈ مارٹینی کی کتاب پیوجیو فائڈی اڈورسم ماروس ایٹ جوڈیوس Pugis Fidei Adversum Mauros et Judaeos نمونے کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ عبرانی سے واقف تھا، اور عربی فلاسفہ کے عبرانی کے تراجم سے آزادی کے ساتھ کام لیتا ہے۔ اس کے دلائل زیادہ تر غزالی کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔ عجیب بات یہ ہے، کہ ارسطو کی حمایت کی گھبراہٹ میں، وہ ۲۸۹
ابن رشد پر یہ الزام عاید کرتا ہے، کہ اس نے وحدت عقول کا نظریہ فلاطون سے لیا ہے، اور ایک معنی کر کے اس کے اس الزام میں کچھ حقیقت بھی ہے، کیونکہ ابن رشد کا یہ نظریہ دراصل نو فلاطونیوں سے ماخوذ ہے۔ ریمنڈ ابن رشد کی طبی تعلیم کا اس زمانے میں حوالہ دیتا ہے، جب تک اس کا لاطینی میں کوئی ترجمہ نہ ہوا تھا، اور یہاں بھی اس سے عبرانی تراجم سے واقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔

جان بیکان تھارپ (متوفی ۱۳۴۶ء) جو انگریزی نظام کا میلانسٹ کا رئیس اقلیم تھا، ابن رشد کی تعلیم کے بدعتی میلانات کے کم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اُسے اس کے ہمعصر مقلدین ابن رشد کا بادشاہ کہا کرتے تھے، اور بظاہر اس لقب کو تعریفی خیال کیا جاتا تھا۔

آگسٹنی راہبوں میں گائلس ساکن روم اپنی کتاب ڈی ایرورو بس فلاسو فورم (de Erroribus Philosophorum) میں ابن رشد کی مخالفت کرتا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے نظریۂ وحدت نفوس اور اتصال پر اعتراضات کرتا ہے، لیکن پال ساکن وینس (متوفی ۱۴۲۹ء) جو اسی برادری سے تعلق رکھتا ہے، اپنی کتاب سوما میں ابن رشدیت کے موافق میلان کا اظہار کرتا ہے۔

تیرھویں صدی میں شارح ارسطو کی حیثیت سے عام طور پر ابن سینا سے کام لیا جاتا تھا، مگر چودھویں صدی میں عام رجحان یہ تھا کہ ابن رشد کو ترجیح دی جاتی تھی، جیسے وہ لوگ بھی متن ارسطو کا سب سے بڑا شارح خیال کرتے تھے، جو اس کی تعلیم سے متفق نہ تھے۔

علوم طبیہ کے مرکز کی حیثیت سے جامعہ مونٹ پیلیر سے یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ ۲۹۰
اس میں عربی ائمۂ فن کی تصانیف سے کام لیا جاتا ہوگا، لیکن اس جامعہ کا اگرچہ قیام تو ان عربی اطبا کے ہاتھوں سے عمل میں آیا تھا جو اسپین سے نکال دیے گئے تھے، مگر تیرھویں صدی میں اس کی ایک دینی ادارے کی حیثیت سے از سر نو تاسیس کی گئی اور یونانی طبی علوم کا مرکز بن گئی، جو جالینوس اور بقراط پر مبنی تھے۔ اگرچہ گمان غالب یہ ہے، کہ ابتداءً اس جامعہ میں جو نصاب مستعمل تھا، وہ عربی تراجم کے ترجموں پر مشتمل تھا۔ اس جامعہ نے اپنی یہ نسبتہً مفید خصوصیت قائم رکھی، اور مونٹ پیلیر میں طب کے اندر عربی تعویذوں اور نجوم کے استعمال کو ہمیشہ بدعت خیال کیا گیا۔ چودھویں صدی کے شروع سے پہلے یہاں پر عربی طبی مصنفین کی کتابوں سے کام نہیں لیا گیا، اور اس وقت بھی ان کا درجہ ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔ سنہ ۱۳۰۴ء میں ابن رشد کے قوانین طب (Canones de medicinis laxativis) کا عبرانی سے ترجمہ کیا گیا اور ۱۳۴۰ء سے ابن سینا کے قوانین میں سے (اور ہم استاد طب

کے لیے داخل نصاب کر دیے گئے) اور اس زمانے کے بعد سے عربی اطبا پر
درس بھی داخل نصاب تھے۔ ۱۵۶۷ء سے طلبہ کی درخواست پر عربی طبی کتب
کو اس فہرست سے قطعاً خارج کر دیا گیا جن کا مطالعہ سند کے لیے ضروری تھا، لیکن
قوانین ابن سینا پر کبھی کبھی ۱۶۰۷ء تک درس دیے جاتے رہے۔

فلسفہ ابن رشد کا اصل مرکز جامعۂ بلونا اور جامعۂ پیڈوا تھیں، اور
ان دونوں مقامات سے ابن رشد کا اثر پورے شمالی اٹلی میں پھیل گیا، جس میں وینس
اور فیرارا بھی شامل ہیں، اور یہ سترھویں صدی تک باقی رہا۔ یہ احیائے علمی کے ۲۹۱
عقلیت اور مخالف کلیسا احساس کا پیش رو تھا، جس کو شاید وینس کے مشرق
کے تعلق سے مدد پہنچی۔ بلونا میں طب میں عربی اثر بہت غالب تھا۔ تیرھویں صدی
کے آخری حصے تک طبی نصاب قانون ابن سینا اور ابن رشد کی طبی تصانیف
پر مرکوز تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نجوم کی باقاعدہ تعلیم ہوتی تھی، اور اس میں سندیں
دی جاتی تھیں۔ بلونا اور پیڈوا کے اکثر اطبا نجومی ہوا کرتے تھے، اور انھیں عام
طور پر آزاد خیال اور بدعتی خیال کیا جاتا تھا۔ بلونا کو ایک زمانے میں فریڈرک
ثانی کی عنایات حاصل تھیں، اور اس لیے اس جامعہ کو ان لاطینی تراجم کے
نسخے ہدیتہً دیے تھے جو اس کے حکم سے عربی اور یونانی کتابوں سے کیے گئے تھے۔

"شرح کبیر" کو پیڈوا میں مستحکم حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ اور ۱۳۳۴ء
میں سروائٹ راہب اربینو ڈی بلونا نے ابن رشد کی شرح پر شرح لکھی جو
۱۴۹۲ء میں سروائٹو کے حاکم کے حکم سے طبع ہوئی۔ لیکن پیڈوا کی ابن رشدیت
کا بانی گائٹانو ساکن ٹائنا (متوفی ۱۴۶۵ء) کو سمجھا جاتا ہے جو پیڈوا کے گرجا
کا قسیس تھا، وہ اپنے بیانات میں آگسٹنی پال ساکن وینس سے کم جرات
کے ساتھ کام لیتا ہے، مگر اس کے باوجود عقل فعال اور وحدت نفوس وغیرہ کے
بارے میں تعلیم کے لحاظ سے قطعاً ابن رشد کا مقلد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس
کو بہت مقبولیت حاصل تھی، اس کے درسوں کے بہت سے نسخے اب بھی ملتے
ہیں۔ پیڈوا میں یہ ابن رشدی مسلک پندرھویں صدی کے بیشتر حصے میں باقی رہا۔
لیکن اس صدی کے ختم کے قریب ردعمل شروع ہو جاتا ہے، اور دو ۲۹۲

علیحدہ علیحدہ ذریعوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک طرف تو پومپونیٹ پیڈوا میں ڈی اینما پر درس اور اس کی شرح ابن رشد کو چھوڑ کر اسکندر فرودسی کی مدد سے کرتا ہے، اور اپنے نظریات کو مضامین کی صورت میں پیش کرتا ہے، نہ کہ طرز قدیم کے بموجب متن ارسطو کی شرح کی صورت میں۔ اس زمانے سے (تقریباً ۱۴۹۵ء) جامعۂ پیڈوا میں دو فریق ہو گئے، ایک فریق ابن رشد کا مقلد تھا اور دوسرا اسکندر فرودسی کا۔ اس کے ساتھ ہی پومپونیٹ ایسے نظریات کا بھی نمائندہ تھا، جو نسبتہً زیادہ بین طور پر عقلی تھے اور جن کی طرف اطالوی ذہن اس وقت مائل ہو رہا تھا۔ بات یہ نہ تھی کہ اسکندر کی مذہب عیسوی کے ساتھ مطابقت ابن رشد کے مقابلے میں زیادہ مکمل تھی، بلکہ واقعہ یہ تھا کہ جن لوگوں کی ارتیابیت زیادہ آزادی کے ساتھ اظہار کی طالب تھی انھوں نے خود اپنی رایوں کے ظاہر کرنے کے لیے ترجمانی کے ان نئے طریقوں سے فائدہ اٹھایا۔ علاوہ بر ابن اسکندری صحیح معنی میں ادب کے خدمت گزار تھے، جو ان کتابوں کی ثقیل لاطینیت پر اعتراض کرتے تھے، جو عام طور پر مستعمل تھیں بالخصوص ان اصطلاحوں پر جو عربی شرحوں کے ترجموں میں استعمال ہوتی تھیں ان کا نمائندہ تھامیس تھا، جس نے تقریباً ۱۴۹۷ء میں پیڈوا میں ارسطو کے یونانی متن پر درس دینے شروع کیے، اور اس کو زیادہ تر یونانی زبان و ادب کا مطالعہ قرار دیا۔

اس زمانے کی فلسفیانہ بحثیں زیادہ تر نفسیاتی مسائل پر مرکوز تھیں، جن کا تعلق روح یا نفس کی ماہیت خصوصاً اس کی علیحدہ بقا، اور بقائے دوام کی توقعات سے تھا۔ بلاشبہہ اس کو مذہب کا ضروری مسئلہ خیال کیا گیا، اور اس پر
۲۹۴ شدید بحثیں ہوئیں سولھویں صدی کے ابتدائی حصے میں یہ بحثیں اور بھی نمایاں ہو گئیں یہاں تک کہ ۱۵۱۲ء کی مجلس لیٹرن نے ان مباحث کے روکنے کی کوشش کی، اور ان کو رسماً ممنوع قرار دے دیا۔ مگر اس مجلس کا فیصلہ ان بحثوں کے روکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس قسم کی بحثیں احیائے علمی کی کسی کفار دوست روش کا نتیجہ نہ تھیں اگرچہ یہ اس روش کی

ہامی ضرور تھیں، بلکہ یہ ان عنوانات کا نتیجہ تھیں، جن کی طرف شمالی اٹلی میں عربی فلاسفہ کے مطالعے سے ذہن منتقل ہوا تھا، اور ان کی ابتدا اس مسئلے سے ہوئی تھی، کہ آیا مرنے کے بعد روح اپنے انفرادی وجود کو جاری رکھ سکتی ہے، یا اپنے مبدٔ کے اندر جذب ہو جاتی ہے، جو زندگی کا خزینہ ہے، خواہ یہ عقل فعال ہو یا روح کلی۔

سرکاری طور پر جامعۂ پیڈوا معتدل قسم کی ابن رشدیت پر قایم رہی۔ ۱۴۷۲ء میں پیڈوا میں ابن رشد کی شرحوں کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا۔ اس کے بعد ۱۴۹۵-۹۷ء میں ینیفس نے مکمل تر ایڈیشن شائع کیا۔ آئندہ نصف صدی کے دوران میں ابن رشد سے متعلق مضامین، بحثیں خلاصے وغیرہ مسلسل شائع ہوتے رہے۔ اور ۱۵۵۲-۱۵۵۳ء میں ابن رشد کی شرحوں کا ایک بڑا ایڈیشن شائع ہوا جس پر زمارا نے حواشی تحریر کیے تھے۔ سولھویں صدی کے دوران ہی میں پیڈوا سے ابن رشد کا ایک نیا ترجمہ شائع ہوا جو عبرانی سے کیا گیا تھا۔ متبعین ابن رشد میں سے آخری سیزر کریمونی (متوفی ۱۶۳۱ء) ہے لیکن اس سے اسکندریت کی جانب شدید رجحانات ظاہر ہوتے ہیں۔ اس زمانے تک یورپ میں عربی مصنفین کی تصانیف کا مطالعہ صرف طبی تصانیف اور ابن رشد کی شرحوں تک محدود ہو گیا۔

۲۹۴ پیڈوا اور بلونا کے باہر ابن رشد کی منزلت بڑے شارح ارسطو ہونے کی حیثیت سے پندرھویں صدی کے ختم تک باقی رہی۔ ۱۴۷۳ء میں لوئی نہم نے جو احکام جاری کیے ہیں، ان میں بیان کیا گیا ہے کہ پیرس کے اساتذہ ارسطو کی تعلیم دیں، اور ولیم ساکن اکھیم اس کے ہم مذہبوں کے بجائے ابن رشد، البرٹس میگنس تھامس اکونیس اور اس قسم کے مصنفین کی شرحوں سے کام لیں، جس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہیں کہ سرکاری روش اسمیتی نہیں بلکہ حقیقیتی ہوگی۔

سولھویں صدی سے پیڈوا اور بلونا کے عربی شارحین ارسطو کا مطالعہ غیر مقبول ہو گیا۔ لیکن عربی طبی مصنفین کا محدود اثر یورپ کی جامعات میں اور

ایک صدی تک رہا۔

پندرھویں صدی میں اور اس کے بعد عربی فلاسفہ کے اثر سے شمالی اٹلی میں ایک مخالف کلیسا جذبہ پیدا ہوگیا، جو ایطالوی نشاۃ کی طرف منتقل ہوا فتح قسطنطنیہ کے بعد یونانی علما اٹلی پہنچے، اور ان کی آمد سے آثار قدیمہ کی تحقیقات نے توجہ کو ایک نئی سمت میں مبذول کر دیا۔ لیکن اس امر سے یہ واقعہ نظر انداز نہ ہونا چاہیے کہ کم از کم جنوبی یورپ میں حامی عرب عنصر نشاۃ جدیدہ کے محب وثنی عنصر کا براہ راست مورث تھا۔ شمالی ممالک میں آثار قدیمہ کے رخ کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، اور اس کا اثر الہیاتی مباحث پر پڑا۔

خاتمہ

اب ہم یونانی ثقافت کی ایک خاص قسم کے سلسلۂ روایت کو بیان کر چکے ہیں، جو شامی کلیسا، ایران کے زرتشتیوں اور حران کے وثنیوں کے ذریعے سے ملت اسلامی تک پہنچی، جہاں ان لوگوں کی سرپرستی کی بنا پر جنھیں سرکاری مسلم اساتذہ نے بدعتی قرار دینے کا تصفیہ کیا، یہ کسی حد تک اُلجھن میں مبتلا ہوگئی۔ اس مخالفت کے باوجود اس نے مسلمانوں کی الٰہیات اور عام عقائد پر بین اور مستقل اثر چھوڑا ہے۔ مشرق میں نرم و گرم زندگی گزارنے کے بعد یہ اندلس کی مغربی اسلامی جماعت تک پہنچی، جہاں اس کا بہت ہی خاص قسم کا نشو و نما ہوا، جس نے بالآخر عیسائی اور یہودی فکر پر خود مسلمانوں سے زیادہ گہرا اثر کیا اور اپنے آخری ارتقا تک شمالی اٹلی میں پہنچی، جہاں مخالف کلیسا اثر کی حیثیت سے اس نے نشاۃ جدیدہ کے لیے راستہ صاف کر دیا۔ لیکن نشو و نما کا یہ اصل سلسلہ ہی سب سے زیادہ اہم نہیں۔ اس کی ادھر اُدھر پیہم شاخیں پھوٹتی رہی ہیں، اور اس کے نفیس ترین ثمرات ان ذیلی مباحث میں تلاش کرنے چاہئیں یعنی مدرسیت یا علم کلام میں، جو مسلمانوں یہودیوں اور عیسائیوں میں اس کی تعلیم کا ردعمل تھا، اور قرون وسطیٰ کے طبی کیمیاوی اور دوسرے حکمی علوم میں، جن کی ترقی زیادہ تر اس کے اثر کی مرہون ہے۔ یوں ثقافت کی یہ نہایت دل آویز تاریخ ہے، جس کا ہمیں تفصیل کے ساتھ علم ہے۔

تمت

صحت نامہ

فلسفۂ اسلام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۱۱	ارسطور	ارسطو	۲۰	۱	تو	نو
۴	۱۹	ہتحقیقین	ہتحققین	〃	۲۱	اسفقی	اسقفی
۷	۱۳	وزا	ذرا	۲۱	۱	نے	سکے
۷	۱۴	ابتداً	ابتداءً	۲۲	۶	چوں وچرا	چون وچرا
۷	حاشیہ ۱	ہ	۲ہ	۲۳	۱۴	راسخ العقدہ	راسخ العقیدہ
۹	۲۳	پہنجانا	پہچانا	۲۵	۲۴	سزاہیں	سزائیں
۱۰	۱	بخثوں	بحثوں	۲۶	۲۳	ایشا	ایشیا
۱۰	۸	قسمیم	قدیم	۲۹	۱۳	راسیخ العقدہ	راسخ العقیدہ
۱۱	۲۰	جائی	جاتی	۳۴	۱۰	سن	سنہ
۱۱	۲۳	یوجنا	یوحنا	〃	۱۲	پوپیس	پوپس
۱۲	۲۵	ستارح	شارح	۳۶	۱۶	محفوظ	مخطوطہ
۱۴	۳	نابعد	مابعد	〃	۲۱	میوزم	میوزیم
۱۴	۱۱	ارسطور	ارسطو	۳۸	۴	فاصل	فاضل
۱۴	۱۵	(۱۲)	(۲)	۴۰	۲۰	نے	سے
۱۴	۲۵	جسمالی	جسمانی	۴۱	۵	ہنوعباس	بنوعباس
۱۶	۸	مبصرے	مبدے	۴۸	۲	نیادت	قیادت
۱۹	۲۲	دارنہ	دارانہ	۴۹	۱۳	سمی	تھی
۱۹	۲۲	کلینمنٹ	کلیمنٹ	۵۵	۵	چھوڑیا،	چھوڑدیا،

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵۸	۷	ترہیب	تربیت	۹۹	۱۸	ابوہریل	ابوہذیل
۵۹	۲۲	خروشر	خیر و شر	۱۰۰	۱۶	نضاد	تضاد
۶۰	۴	راسخ العقدہ	راسخ العقیدہ	〃	۲۴	وحبی	وحی
〃	۱۲	راسخ التقیدہ	〃	۱۰۴	۲۰	تصیفات	تصنیفات
〃	۲۵	حدیت	حدیث	۱۱۶	۲۳	الیشعر	الشعر
۶۲	۱۰	بازنطینی	بازنطینی	۱۱۷	۷	اس کام	اس کا کام
۶۳	۱۴	اومی	اموی	〃	۱۱	مابعد	×
〃	۲۰	اومی	اموی	۱۱۸	۱۹	خزو	جزو
۶۴	۲۳	زمانے اندر	زمانے کے اندر	〃	۲۱	فردووسی	فردوسی
۶۵	۱۷	مصنیفوں	مصنفوں	۱۲۴	۲	اس	×
〃	۲۲	تثلیت	تثلیث	〃	۱۸	بارے	بارے میں
〃	۲۴	تثلیت	تثلیث	۱۲۶	۷	تبلیع	تبلیغ
۷۲	۱۹	ہیں	میں	۱۲۷	۲۵	اسمٰعیلہ	اسمٰعیلیہ
۷۲	۲۰	شیعوں	شیعوں	۱۲۸	۱۶	اسمٰعیلہ	اسمٰعیلیہ
۷۴	۱	المخنفیہ	المختفیہ	۱۲۹	۲	اسمٰعیلہ	اسمٰعیلیہ
۷۶	۸	ہوگیا۔	-	۱۳۰	۲۳	اخون الصفا	اخوان الصفا
۷۹	۱۰	تبلیع	تبلیغ	۱۳۴	۱۹	حساب	حساب
〃	۱۴	مہبم	مبہم	۱۳۷	۱۸	متجاور	متجاوز
۸۰	۱۳	خلیعہ	خلیفہ	۱۳۹	۱۰	صیحح طور پہچانا	صحیح طور پر پہچانا
۸۲	۱۴	نصنیف	تصنیف	۱۴۵	۱	ایسے	اسے
〃	۲۵	غبور	عبور	〃	۱	×	[illegible]
۸۴	۶	نیر	نیز	۱۴۶	۲۵	رکھنے	رکھتے
۹۲	۵	رکھتی	رکھنی	۱۵۴	۲۴	نہابت	نہایت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۵۵	۱۰	نطریہ	نظریہ
۱۵۶	۷	اسمٰعیلہ	اسمٰعیلیہ
۱۶۳	۱۰	عزبی	عربی
۱۶۵	۲	سیر برآوره	سیر برآورده
۱۷۲	۱۳	تثلیت	تثلیث
۱۷۴	۱۴	خلال	خلا
۱۷۴	۱۸	تحلیقات	تخلیقات
۱۷۷	۲	حکما	حکمآ
۱۸۱	۱۳	عزالی	غزالی
۱۸۵	۳	الجریا	الجبریا
"	۲۵	انسیلم	اسلم
۱۹۲	۷	شاگرد ثابت کیا۔	شاگرد ثابت کیا۔
۱۹۳	۱	سعیدالفیوی	سعیدالفیومی
"	۲	ستثنیات	مستثنیات
"	۱۵	ماتردیدی	ماتریدی
۱۹۸	۲	وتدبیر المتواحد	تدبیر المتوحد
"	۱۲	ہتنزعہ	منتزعہ
۱۹۹	۱۹	فابلیت	قابلیت
۲۰۱	۵	دھکتیا ہوا	ڈھکیلتا ہوا
"	۹	ٹھائے	اٹھائے
۲۰۳	۱۸	حلوت	خلوت
۲۰۶	۱۱	اس بارے	اس بارے میں
۲۰۸	۲۵	اسکند	اسکندر
۲۱۲	۵	ارسطاطیسی	ارسطاطالیسی
۲۱۶	۱۴	ابن ھمون	ابن میمون
۲۱۹	۹	عبرابی	عبرانی
"	۲۴	اتجام	انجام
۲۲۰	۶	ترحمہ	ترجمہ
۲۲۶	۱۳	یقنی	یقینی
"	"	آرگنین	آرگنین
۲۲۸	۷	اقیتباس	اقتباس
۲۳۰	۱۷	افلاط	اغلاط
۲۳۱	۲۴	ہوتی۔	ہوئی
۲۳۲	۱	المیکزنیڈر	الیگزنیڈر
"	۷	قرنیسیسی	فرنیسیسی
۲۳۴	۲۲	لنطریات	نظریات
۲۳۵	۱	فاصل	فاضل
"	۲۵	واقفت	واقفیت
۲۳۶	۲۴	قواہین	قوانین
۲۳۸	۴	طرر قدیم	طرز قدیم
"	۱۳	لاطمنیت	لاطینیت